This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BUHR A

a39015 01813533 8b

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
1817

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Begründet von **Dr. Z. Frankel,**

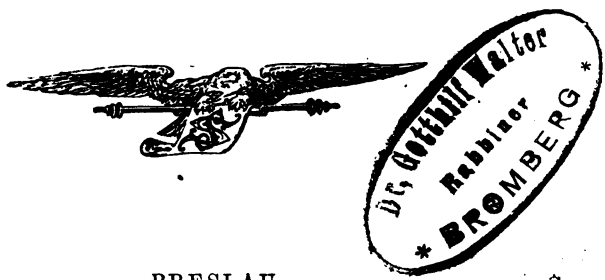
fortgesetzt von **Professor Dr. H. Graetz.**

Neue Folge, herausgegeben von

Dr. M. Brann in Breslau. und **Prof. Dr. D. Kaufmann** in Budapest.

Neununddreissigster Jahrgang.

Neue Folge, dritter Jahrgang.



BRESLAU,
Schlesische Buchdruckerei, Kunst- und Verlags-Anstalt v. S. Schottlaender.
1895.

Inhalts-Uebersicht.

Krauss, S., Die biblische Völkertafel im Talmud, Midrasch und Targum. . . . . S. 1—11. 49—63.
Büchler, A., Das Zehnstämmereich in der Geschichtsvision des Henochbuches. . . . . S. 11—23.
Grunwald, M., Ein Wort über die religiösen Beziehungen der Semiten zu ihrer Nachbaren . . . . . S. 529—541

Ginsburger, Dr. M., Die Thargumim zur Thoralection am 7. Pessach- und Schebuoth-Tage. . . . . S. 97—105. 167—175. 193—206.
Gaster, Dr. M., Ein Targum der Amidah . . . . . S. 79—90.
— — Nachträgliches zum Targum der Amidah . S. 116.
Epstein, A., Das Targum zu dem Achtzehngebote . . . S. 175—178.
Mendelssohn, Ch., Zum Targum des Achtzehngebotes . S. 303—305. Vgl. S 336.

Margulies, Dr. S. H., Zur Erklärung zweier Mischnastellen S. 63—79.
Theodor, Dr. J., Der Midrasch Bereschit rabba (Schluss). S. 106—110. 241—247. 289—295. 337—343. 385—390. 433—441. 481—491.
Schechter, S., Seder Olam Suta . . . . . S. 23—28.

Kaufmann, Dr. D., Die Vertretung der jüdischen Wissenschaften an den Universitäten . . . . . S. 145—167.
— Der älteste jüdische Friedhof Ungarns . . . . . S. 305—309.
Frankl-Grün, Dr. Ad., Der Ursprung der Gemeinde Kremsier. S. 513—520.
— Die Privilegien der jüdischen Gemeinde in Kremsier. S. 309—326. 357—368. 416—422.
Pollak, Max., Daten zur Einwanderung ungarischer und polnischer Juden nach Schlesien . . . . . S. 559—562.
Kaufmann, Dr. D., Die Promotion des Posener Arztes Dr. Moses. Lima in Padua am 19. August 1639 . . . . . S. 474—477.
— Nathanael Trabot über die Behandlung der Gebete in der Composition . . . . . S. 350—357.
— Chajjim b. Mose Katzenellenbogen und die zweite Judenschlacht von Lublin . . . . . S. 554—559.
Popper, M., Die Privilegien der Juden in Lieben . . . . S. 117—120.
Kaufmann, Dr. D., Die Schuldennoth der Gemeinde Posen während des Rabbinates des R. Isaak b. Abr. (1668—1685). S. 38—46, 91—96.
Samter, Dr. N., Joh. Peter Spaeth (Moses Germane) der Prosuslyt. S. 178—187. 221—230. 271—281.
Landsberger, Dr. J., Zur Geschichte der jüdischen Buchdruckerei in Dyhernfurth u. des jüdischen Buchhandels . . . S. 120—133. 187—192. 230—238.
Möllendorf, P. G. v., Die Juden in China . . . . . S. 327—331.

Halberstam, S. J., Zu den Hoschanot des Gaon R. Saadja S. 111—112.
Bacher, W., Ein räthselhaftes Wort in Saadja's Agrôn. S. 113—115.
— Noch einmal das räthselhafte Wort in Saadja's Agrôn. S. 247—251.
Poznanski, Sam., Miscellen über Saadja I. . . . . S. 441—446.
Müller, J., Ein Einleitungsgedicht R. Elieser b. Nathan's und Macay (1140) . . . . . S. 28—38.
Epstein, A., Das talmudische Lexicon יחוסי תנאים ואמוראים und Jeh. b. Kalonymos aus Speier. S. 398—403. 447—460. 507—513.
Poznanski, S. Isaak b. Eleasar ha-Levi's Einleitung zu seinem שמת יתר. . . . . S. 251—262.
Bassfreund, Dr. J., hebräische Handschriften-Fragmente in der Stadtbibliothek zu Trier. S. 263—271. 295—302. 343—350 391—398. 492—506.
Kohut, Dr. Al., Ein Beitrag zur Litteratur des Ritus von Jemen. S. 542—553.

Hirschfeld, H., Kritische Bemerkungen zu Munk's Ausgabe der Dalalat al Hairin. . . . . S. 404—413. 460—473.
Guttmann, Dr. J., Die Beziehung des Vincenz von Beauvais zum Judenthum. . . . . S. 207—221.

Steinschneider, Moritz, Miscellen. . . . . S. 413—415.

Notizen.

Trieber, C., Bitte. . . . . S. 143—144.
Steinschneider, M., Zur Geschichte der Juden in Mecklenburg 1492. . . . . S. 238.
— Aus cod. Vatic. 308. . . . . S. 239.
Löw, Immanuel, Zu Brüll, Jahrb. IX, 54 ff. . . . . S. 239.

Besprechungen.

Goldschmidt, Lazarus. ספר יצירה das Buch der Schöpfung von Abr. Epstein. . . . . S. 46—48. 134—136.
Abr. b. Elia von Wilna, רב מעלים Von Dr. Kaufmann S. 136—139.
Dembitzer, Ch. N., כלילת יופי Th. II. Von M. Brann S. 139—141.
Joël, M., Predigten Bd. II. Herausgeg. von A. Eckstein und B. Ziemlich. Von Dr. D. Rosin s. A. . . . . S. 239—240.
Jastrow, M., A dictionary of the targum, the talm. b. u. Yer. and the midrashic litteratnre. Von S. Krauss. . . . . S. 281—285.
Barth, J., Etymolog. Studien zum Semitischen. Von H. Hirschfeld. . . . . S. 286—288.
Buber, Sal., מדרש שמואל. Von Dr. A. Ehrlich. . . . . S. 331—336. 368—370.
Schwarz, Ad., Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten. Von Dr. D. Feuchtwang . . . . . S. 370—379.
Neustadt, L., Josef Steblicki. Von Dr. M. Brann . . . S. 379—384.
Brody, H., ר׳שלמה דאמיאירה. Von Dr. D. Kaufmann . . . S. 423—424.
Horovitz, S., Dr., Predigten. Von Dr. C. Seligmann . . S. 424—427.

Cazès, D., Notes bibliographiques sur la juive-tunisienne. Von Dr. M. Brann . . . . . S. 428—429.
Dalman, Gustaf, Grammatik des jüdisch-palästinischen Idioms Von Dr. J. Barth . . . . . S. 477—480.
Baumann, Victor, Hebräische Relativsätze. Von Dr. J. Barth S. 520—521.
Düsterdick, Friedr., Sociales aus dem alten Testamente. Von Dr. J. Guttmann . . . . . S. 522.
Müller, D. H., Ezechiel-Studien. Von Dr. D. Feuchtwang. S. 522—526.
Müller, J., Dr., Fest- und Gedenkreden. Von Dr. Pinkuss . S. 526.
Buber, S., מדרש שוחר. Von S. Schechter . . . . . S. 562—566.
Kohut, Al, Discussions on Isaiah. Von M. Brann . . . . . S. 566.

Bibliographische Uebersicht. S. 139—143. 285—288. 427—432. 525—528. 556—572.

Verzeichniss der Autoren.

Bacher, W. . . . . S. 113. 247.
Barth, J. . . . . S. 477. 520.
Bassfreund, J. S. 263. 295. 343. 391. 492.
Brann, M. S. 139. 142. 179. 428. 430. 566.
Büchler, A. . . . . S. 11.
Ehrlich, A. . . . . S. 331. 368.
Epstein, A. S. 46. 134. 175. 398. 447. 507.
Feuchtwang, D. . . . S. 370. 522.
Frankl-Grün, A. S. 309. 357. 416. 513.
Gaster, M. . . . . S. 79. 116.
Ginsburger, M. . S. 97. 167. 193.
Grunwald, M. . . . . S. 529.
Guttmann, J. . . . . S. 207. 522.
Halberstam, S. J. . S. 111 141.
Hirschfeld, H. . S. 286. 404. 460.
Kaufmann, D. S. 38. 91. 136. 145. 305. 350. 423. 474. 554. 568.
Kohut, Al. s. A. . . . . S. 570.
Krauss, S. . . . . S. 1. 49. 281.
Landsberger J. S. 120. 187. 230.
Löw, Imm. . . . . S. 239.
Margulies, S. H. . . . . S. 63.
Mendelssohn, Ch. . . S. 303. 336.
Möllendorf, P. G. von . S. 327.
Müller, J. . . . . S. 28.
Pinkuss, J. . . . . S. 526.
Pollak, M. . . . . S. 559.
Popper, M. . . . . S. 117.
Poznański, S. . . . S. 251. 441.
Rosin, D. s. A. . . . . S. 239.
Samter, N. . . . S. 178. 221. 271.
Schechter, S. . . . . S. 23. 562.
Seligmann, C. . . . . S. 424.
Steinschneider, M. . S. 238. 239.
Theodor, J. S. 106. 241. 289. 337. 385. 433. 481.
Trieber, C. . . . . S. 143.

Die biblische Völkertafel im Talmud, Midrasch und Targum.

Von
Samuel Krauss in Budapest.

Die Völkertafel (Genesis, Cap. 10, und I. Chronicon, Cap. 1.) ist in archäologischer Beziehung von so eminentem Interesse, dass sich ihr die Forschung stets von Neuem zuwenden muss. Ihre Wichtigkeit erhellt auch daraus, dass sie selbst von den Trägern der jüdischen Traditionslehre zu wiederholten Malen commentirt wurde. Daher finden wir im Talmud, Midrasch und Targum eine Menge Deutungen, welche das Völkersystem jener Tafel auf Grund zeitgemässer Anschauungen erklären wollen. Allen diesen Deutungen ist es eigen, dass sie, den ursprünglichen Sinn des Textes der Völkertafel ausser Acht lassend oder verkennend, jenes Gewühl von Länder- und Völkernamen zu der griechisch-römischen Welt in Beziehung bringen. Diese Deutungen werden dadurch zu einer ergiebigen Quelle der alten Völkerkunde und der alten Geographie.

Die in der Traditionslitteratur gebrauchten Länder- und Völkernamen bedürfen zumeist einer näheren Erklärung. Wir wollen darum behufs leichterer Uebersicht zuerst die Namen nach den Versen, als deren Uebersetzung sie dienen, gruppiren und sodann dieselben einzeln in Augenschein nehmen.

I.

Die Söhne Japhets.

(Genesis 10, 2 = I. Chronicon 1, 5.)

Die oberste Zeile der folgenden Tabelle ist der Text der heiligen Schrift, dann folgen die Deutungen aus: 1) Genesis rabba cap. 37, 1 (ed. Wilna 1885); 2) Jalkut zu Genesis § 61 (ed. Venedig); 3) Lekach tob, מ"ב 10, 2 (Buber's Ausgabe); 4) Targum jeruschalmi zu Genesis 10, 2; 5) Targum zu I. Chr. 1, 5; 6) Talmud jeruschalmi, Megilla I. 71b (ed. Krakau und Krotoschin); 7) Talmud babli, Joma 10a.

נמר	ומגוג	ומדי	ויון	ותבל	ומשך	ותירס
אפריקה	וגרמניא	ומדי	ומקדוניא	ותוניה	(1איסניא	(2תורקי
אפריקי	וגרמניא	ומדי	ומקדוניא	ותוניא	(1איסניא	(2ותורקי
אפרוקיא	וגרמניא	ומדי	ומקדוניא	ואנטוכיא	(1ואושינייא	—(2)
אפריקי	וגרמניא	ומדי	ומקדוניא	ויתניא	ואנסיא	ותרקי
אפריקי	וגרמניא	ומדי	ומקדוניא	ותניה	ומסיה	תרקי
נותיא	(3גרממייה	מדי	אוסום	וותניה	מוסיה	תרקא
(4נינתיא	(3גרממיא	מדי	(5מקדוניא	(6בית אונייקי	מוסיא	תרקי

1) אפריקא oder אפריקי ist = Afrika oder griechisch Αφρική. Wir stellen diese Gleichung mit aller nur möglichen Präcision und Entschiedenheit auf, denn die Identität von אפריקא und Afrika ist über allen Zweifel erhaben. Kaum würde man es für möglich halten, dass dieser Satz auch nur den leisesten Widerspruch erfahren könnte, und dennoch haben sich Manche veranlasst gesehen, wegen angeblicher Schwierigkeiten die Identität zu leugnen. Manche halten das talmudische אפריקא für Phrygien in Kleinasien (Bochart III, 8, p. 196, Levy in seinem Chald. Wörterb. über die Targumim I, 56); Andere halten es für Iberica im Kaukasus (S. Cassel in Magyarische Alterthümer, S. 270 ff., Harkavy in היהודים ושפת הסלאוים, S. 4, 118 und 120; und in Geiger's Jüdischer Zeitschrift V, 34ff); wieder Andere nehmen eine Theilung vor: an einigen Stellen soll Afrika, an anderen Phrygien gemeint sein (Kohut in Aruch-completum, I, 243 f, Jastrow in Dictionary of the Targumim, the Talmud babli and Jeruschalmi, S. 108b, vergleiche auch Fürst in Glossarium Graeco-Hebraeum, S. 72b). Wir müssen durchaus auf die Gründe derjenigen, welche einer gegen-

---

1) In den Ausgaben ist zu Thubal gesetzt, was zu Meschech gehört; ausschlaggebend sind hier die beiden Talmude, welche den Vers nicht im Ganzen, sondern Wort für Wort commentiren, wobei also ein Fehler in der Reihenfolge nicht stattgefunden haben kann. Ich habe darum in den ersten drei Zeilen in diesem Sinne eine Versetzung vorgenommen, was übrigens auch Buber bereits gethan hat (Commentar zu Lekach tob. S. כ״ץ, Note 7).

2) Für Thiras ist in der ersten Quelle von Rabbi Simon פרס, von den Rabbanim תורקי gesetzt; Jalkut ungenau: פרס ותורקי, Lekach tob nur פרס. Ich habe bloss תורקי aufgenommen.

3) Auch hier habe ich eine Versetzung vorgenommen, weil für Magog in den übrigen fünf Quellen consequent גרמניא gesetzt wird.

4) In den Ausgaben קנדיא, handschriftlich jedoch und im Aruch נינתיא; (s. Dikduke Sopherim z. St.)

5) Abermals eine Versetzung, um mit den übrigen Quellen eine Uebereinstimmung zu erzielen.

6) S. Dikduke Sopherim z. St.

theiligen Ansicht sind, näher eingehen, obzwar dadurch unsere Abhandlung an Rundung und Planmässigkeit verliert.

Die Wiedergabe von Gomer mit אפריקא besprechend, schreibt zuvörderst Cassel: „Wie Afrika hierher passen sollte, das dem Erbtheile Cham's gehört, sieht man nicht ein, und ist auch nicht gut einzusehen . . ." Nun ist aber eine Vertheilung der Völker auf die drei Welttheile Europa, Asien und Afrika gar nicht beabsichtigt und eine consequente, planmässige Vertheilung überhaupt nicht durchgeführt. Am allerwenigsten fühlt sich aber die freie agadische Deutung an irgend ein System gebunden. Lebhaftigkeit, Phantasie, sprudelnder Witz und tiefe Empfindung, diese hauptsächlichsten Merkmale der Agada, haben mit einem pedantisch wohldurchdachten System Nichts zu schaffen; der Agada ist die Deutung des Textes, und zwar eine Deutung, welche auf allgemeines Verständniss und allgemeinen Beifall rechnen kann, der alleinige Zweck, und dieser ist erreicht, wenn Gomer mit Afrika wiedergegeben wird. Der Agadist geht nämlich von der richtigen Voraussetzung aus, dass das erste Volk, welches in der grossen Völkerreihe auftritt, dem Raume nach das entfernteste sein müsse; das Entfernte macht aber den Eindruck des Fremdartigen, des Ungewöhnlichen, des Wilden; weil nun aber in jüdischen Kreisen eben Afrika für den Sitz der wildesten Völkerschaften galt [1]), so setzte man den Ausdruck Gomer ohne Weiteres und bloss dem ersten Eindrucke, den man vom Texte gewann, folgend, mit Afrika gleich. Die Wahrnehmung, dass der Agadist für die ersten Völkernamen das Entfernteste und Verrufenste sucht, setzt uns auch in den Stand, die Ursache anzugeben, warum die weiten Gefilde von Afrika, Germanien, Gothien und Sarmatien besonders stark im Auge behalten und einige

---

[1]) Im Midrasch ist Nordafrika — bekanntlich war den Alten nur der Norden des dritten Erdtheiles bekannt — die verrufenste Gegend und darum kurzweg „Barbarei" genannt; vgl. den heutigen Namen „Berberei". In Genes. r., cap. 60, 2 heisst es: שמא יבא כושי אחד או ברבר אחד, woraus erhellt, dass ברבר nicht bloss Bezeichnung einer Eigenschaft (= Barbar), sondern ein geographischer oder ethnographischer Begriff ist; darum Aruch: אומה משוקצת. Für מעם לועז (Psalm 114, 1) setzt Targum: מעמא ברבריא. Zu גוי נבל in Deuteron. 32, 21 bemerkt Sifre 320 (pag. 137a Friedmann): ואלו הבאים מברבריא . . . וממורטניא; vgl. b. Jebam. 63b. Im Midrasch Schir rabba zu 2, 8 figurirt die Berberei neben Sarmatien: אחד מכם נולה לברבריה ואחד מכם נולה לסמטריה (lies לסרמטיה); in Genesis rabba cap. 75, 9 neben Germanien: בני ברבריא ובני גירמניאה. Mit einem Worte: Nordafrika ist im Midrasch als das typische Land der Barbarei und zugleich als der entfernteste Sitz von Völkerschaften gedacht.

Mal unter einander auch vertauscht wurden, wie sich weiter unten ergeben wird.

Cassel fährt in seinem Beweisverfahren wie folgt fort: „Die Sage, nach der Alexander das Amazonenland besucht hatte, stellt dieses mit אפריקי zusammen[1]); ebenso sagen zu dem grossen Könige die Weisen des Südens, dass er durch die הרי חשך gehindert sei, nach אפריקי zu kommen[2]); endlich stellt Mar Sutra eine Meinung auf, dass die Zehnstämme nach אפריקי gekommen sein sollen[3]). Aus allem dem geht hervor, das אפריקי . . . das Land der Iberer, Iberica, Ἰβηρική sein müsse". Das Land der Amazonen dachten sich aber die Alten in der That in Afrika[4]); auch die „finsteren Berge" müssen in Afrika gesucht werden, weil dann gleich von Karthago die Rede ist[5]); der angebliche Aufenthaltsort der Zehnstämme aber kann in der Frage nicht ausschlaggebend sein, da die Sage eigentlich nur

---

[1]) Thamid 32b: אנא אלכסנדרום מוקדון הויתי שטיא עד דאתיתי למדינת אפריקי דנשיא כו'. In Lev. r. cap. 27, 1 heisst es jedoch: אנא אלכסנדרום מוקדן שטי הוינא עד דאתי לקרטינא מדינתא . . . אזל למדינתא אוחרי דשמה אפריקי, was also im Talmud Afrika ist, heisst hier קרטינא, und dieses ist, wie allgemein zugestanden wird, die Stadt Karthago in Nordafrika; vgl. Kohut I, 243b. Auch in Pesikta, ed. Buber, 74a, Genes. r., cap. 33, 1 u. Tanchuma II, ed. Buber, אמור, § 9 ist nur Karthago und nicht Afrika genannt; in j. Baba mezia II. 8c fehlt auch Karthago. An allen diesen Stellen figurirt eine Königin von „Kazia" (מלכא קצייא); es thäte dringend Noth, diesen Namen zu identificiren, was aber bisher noch nicht gelungen ist (Kohut's Κάσιον taugt Nichts). Ich denke an Casia, eine Landschaft in Scythia, dem vermeintlichen Sitze der Amazonen; sie findet sich bei Ptol. VI, 15; vgl. Bischoff, Wörterbuch der Geographie, S. 264. Daselbst auch die Casii Montes.

[2]) Thamid 32a; אמר להן בעינא דאויל למדינת אפריקי אמרו ליה לא מציית אולת דמסקי הרי חשך.

[3]) B. Sanh. 94a: להיכא אגלי להו מר זוטרא אמר לאפריקא. Cassel ist es entgangen, dass die Ansicht Mar Sutra's auf einer uralten Agada beruht, darauf nämlich, dass אל ארץ כארצכם (II. Könige 18, 32), welcher Vers in Sanhedrin unmittelbar vorher in der That angezogen wird, seit jeher auf Afrika bezogen wurde, so schon in der Mechilta zu Exod. 13, 11 (p. 22a Friedmann) und Thosefta Sabb. VII, 25 (p. 119 Zuckermandel); vgl. j. Schebiith VI, 36c. Afrika galt nämlich für ebenso gesegnet und reich wie Palästina; vgl. auch Ritter's geographisch-statistisches Lexikon unter dem Schlagworte: Berberei.

[4]) Bekanntlich fabeln die Alten sowohl von kaukasischen Amazonen, als von libyschen; Dionysios von Mytilene behauptet sogar, die libyschen Amazonen seien viel älter als die am Thermodon. Er bemerkt, dass diese libyschen Amazonen Vielen unter dem lesenden Publicum ganz fremd sein möchten — eine, wie man sieht, noch heute zutreffende Bemerkung (Pauly's Realencyklopädie I, 832).

[5]) Der Dichter Zenothemis verlegt die Amazonen nach Aethiopien, wo es „finstere Berge" genug giebt.

ein glückliches, gesegnetes Land bezeichnen will, als welches Afrika ganz wohl gelten kann [1]). Ueberhaupt muss dem Gleichlaute von אפריקא mit Afrika mehr Beweiskraft zugeschrieben werden, als sämmtlichen verschwommenen Sagen zusammengenommen.

Cassel bemerkt weiter: „Ebenso beweist eine andere bekannte Stelle, wo die Söhne von אפריקיה mit den Israeliten zu streiten kommen, dass אפריקי der Sohn Japhet's im Targum nicht Afrika sein könne, denn der Gegengrund Gebia ben Pesisa's ist ja eben der, dass er die Afrikaner als Söhne des verfluchten Canaan darstellt [2])." Nun ist aber diese Agada nichts Anderes, als die nothwendige Folge jener Sage, wonach die aus Canaan vertriebenen Urbewohner sich in Afrika angesiedelt hätten; die scheinbar legitimen Herren von Canaan wohnten also in späterer Zeit in Afrika, und diese sind es eben, die der Agadist vor Alexander als Kläger erscheinen lässt. Die jüdischerseits erfolgte Abfertigung mit Hinweis auf Genes. 9, 25 ist so schlagend wie nur möglich. Allerdings entsteht hierdurch der Widerspruch, dass nach der Deutung: Gomer = Afrika, dieses zu Japhet gehört, während nach jener Agada (Sanhedrin 91a) die Söhne Afrika's zu Canaan, also zu Cham gehören; wir möchten jedoch Cassel den bekannten talmudischen Spruch zurufen: אגדות לא רמית אהדדי kann man die eine Agada für die andere verantwortlich machen? Jede Agada geht ihren eigenen Weg und bekümmert sich nicht um die andere.

Dass die אפריקיים, von denen ausgesagt wird, dass sie breite Füsse hätten [3]), sehr wohl Afrikaner sein können, giebt Cassel selber zu. Der Ausspruch R. Akiba's, wonach פת in אפריקא „zwei" bedeute [4]), wird vor der Hand wohl auf Treu und Glauben hingenommen werden müssen, da wir mit den heutigen Mitteln der Sprachforschung diesen Ausspruch weder widerlegen noch bestätigen können [5]). Wenn sich Cassel „endlich" darauf beruft, dass nach der im Talmud vor-

---

[1]) Siehe S. 4, Note 3.

[2]) b. Sanh. 91a. Gen. r., c. 61, 7.

[3]) b. Sabb. 32a; Aboth di R. Nathan, Version I., cap. 15 (p. 60 Schechter).

[4]) b. Rosch haschanah 26a, Sanhedrin 4b, Menach 34b, Sebachim 37b.

[5]) Die Bemühungen Cassel's פת in den indogermanischen Sprachen in der Bedeutung „zwei" nachzuweisen, müssen als ein gänzlich zielloses Unternehmen bezeichnet werden, und Harkavy hätte ihm hierin nicht Heeresfolge leisten sollen (היהודים ושמות הסלאוים S. 4, 118 u. 120). Wenn die Reisen R. Akiba's wirklich den Zweck hatten, die jüdische Diaspora zum Kampfe gegen die Römer vorzubereiten (Rapoport in Biccure

handenen Anschauung[1]) auch der Targumist nur ein „fernes Nordvolk" gemeint haben könne, so ist dieser Schluss, wie schon oben gezeigt wurde, dahin zu ändern, dass beide Quellen zwar ein fernes, wildes, aber nicht gerade ein nordisches Volk vor Augen haben. — Dagegen geht Cassel der Schwierigkeit, dass im Targum für תרשיש (Jerem. 10, 9) אפריקא gesetzt ist, mit der Bemerkung aus dem Wege, dass hier eine „offenbare Verwechselung" vorliege. Nun ist aber gerade dieser Umstand für die ganze Frage von entscheidender Wichtigkeit, da der Uebersetzer offenbar an die karthagischen Kauffahrteischiffe gedacht hat, wenn er unter Tharschisch Afrika verstanden wissen will. In j. Berach. IX, 13c (vgl. b. Rosch hasch 26b) werden genannt ערביא = Arabien, רומי = Rom und zwischen beiden אפריקיא. Kann dies der ferne Kaukasus sein? In j. Schebiith VI, 31b wird את הקיני ואת הקניזי ואת הקדמוני (Genes. 15, 19) von R. Eleasar b. Jakob gedeutet: אסיא וקרתינני ותורקי Asien (Asia proconsularis), Karthago und Thracien, oder, wie wir sagen würden: Asien, Afrika und Europa. Hätte diese Dreitheilung einen Sinn, wenn אפריקא der Kaukasus wäre? Und dennoch sehen wir, dass קרתינני geradezu mit אפריקא abwechselt. Im Targum scheni zu Esth. 1, 14 und im Midr. Abba Gorjon (p. 16 ed. Buber) wird angegeben, Karschena sei aus Afrika gewesen; der Zusammenhang spricht hier deutlich für das bekannte Afrika.

Für Cassel's Meinung tritt aus mehreren Gründen Harkavy ein (in Geiger's Jüd. Zeitschrift V, 34 ff.), ohne dieselbe durch wesentlich neue Argumente stützen zu können. Unter seinen Gründen scheint mir nur der neu zu sein, wonach die Sage, dass Girgaschi nach Afrika gegangen sei (j. Schebiith VI, 36c), auf der Lautähnlichkeit zwischen גרגשי und γεωργοί beruhe, weshalb an Georgien im Kaukasus zu denken sei. Nun hat aber diese Sage ganz andere Anschauungen zur Voraussetzung (s. den Aufsatz Bacher's: The supposed inscription upon „Joshua the Robber" in Jewish Quaterly Review III, 354), welche zum Theile schon oben berührt worden sind. Auch zweifle ich daran, dass Georgien schon im Alterthum ein selbstständiger geographischer Begriff gewesen sei. Denn die Alten sprechen nur von „ansässigen Skythen" (Γεωργοὶ Σκύθαι Herod. IV, 19), von Nomaden und Georgen

---

ha-Ittim, 1824, p. 71, Note 2), so wird er sich gewiss eher nach Afrika als nach dem unwirthlichen Kaukasus gewandt haben.

[1]) Mir nicht ganz klar.

(Nomadas et Georgos, Plinius IV, 12); s. Bischoff, Wörterbuch der Geographie S. 551. Nach alle dem wird man wohl dabei bleiben müssen, dass das אפריקא der jüdischen Quellen nur das bekannte Afrika sein könne.

2) גותיא ist = Gothia, das Land der Gothen. Auch dieser Name wird für Gomer gesetzt, merkwürdigerweise jedoch nur in den beiden Talmuden, welche dadurch von Midrasch und Targum in auffälliger Weise abweichen. Gomer ist der nächste Nachbar von Magog, dessen Name wegen seiner Beziehung zu Gog in den Visionen Ezechiels für die Zeitgenossen nicht minder furchtbar war, als der von Afrika und Germanien. Die biblischen Gomerim [1]) glaubte man in den Gothen wiederzuerkennen [2]); man wusste aber auch, dass die Gothen ein germanischer Stamm sind, und so fallen die Begriffe Gomer und Magog einerseits, und Gothien und Germanien andererseits fast zusammen. Nimmt man noch hinzu, dass die Germanen ihrerseits zu den gefürchteten Barbaren gezählt werden [3]), die Barbaren aber, wie bereits gezeigt wurde, den Norden Afrikas zum Wohnsitze hatten, so haben wir einen geschlossenen Kreis von Völkerschaften vor uns, dessen Theile sich überall gleich sind und für einander gesetzt werden können. Dieser Kreis wird gebildet von wilden Völkerschaften an den Grenzen des römischen Weltreiches, und zwar im hohen Norden von den Germanen, statt deren wohl auch die Skythen oder Sarmaten genannt werden können [4]), im Osten von den Gothen, im Süden von den Berbern oder den afrikanischen Völkerschaften. Die beiden ersten Söhne Japhets, zugleich die ersten in der Reihe der biblischen Völkerschaften, werden als am äussersten Ende der civilisirten Welt wohnend gedacht und darum mit einer derjenigen Völkerschaften identificirt, welche als Feinde des römischen Weltreichs bekannt und gefürchtet waren.

Dass der Name גותיא gleich Gothia ist und als geographischer Begriff das heutige Siebenbürgen sammt den an-

---

[1]) Siehe Halévy in Revue des études juives, XVII, 16.

[2]) Hieronymus, ed. Martianay, II, 515: Scio quendam Gog et Magog tam de praesenti loco quam de Jezechiel ad Gothorum nuper in terra nostra bacchantium historiam retulisse.

[3]) Genes. r., Cap. 75, 9: בני בריריאה ובני גרמאניאה שארומ"ם מתייראים מדם.

[4]) Jelamdenu zu Num. 8, 6 bei Aruch; Pesikta di R. Kahana, p. 48a; Buber, Pesikta rabbathi, c. 15 (p. 71b Friedmann), Schir rabba zu 2, 8; Midrasch zu Psalm 109, 3.

grenzenden Theilen Ungarns und Rumäniens bedeutet, unterliegt keinem Zweifel und wird allgemein zugestanden. Dennoch aber knüpft sich an das Wort manche Schwierigkeit, die wir nicht unerörtert lassen dürfen. Im babylonischen Talmud hat das Wort die Form גינתיא. Ich habe diese Form in einer früheren Schrift[1]) weitläufig behandelt und glaube hier die dort gefundenen Resultate nur in Kürze mittheilen zu müssen. Es liegt hier eine Verwechselung von Getien mit Gothien vor, ursprünglich hiess das Land גיתיא = Getia, dann vom vierten Jahrhundert an גותיא = Gothia[2]). Der Buchstabe נ in גינתיא deutet die nasale Aussprache jenes getischen oder dakischen Namens an[3]). Die Geten oder Gothen werden in der Traditionslitteratur oft in der Rolle von Sklaven vorgeführt[4]); vgl. j. Beza I, 60c גותיין mit b. Kethub. 62a עבדי. Der Nasal erscheint wieder in j. Sanh. II, 19d גנתן (auch גינתון) und j. Horaj. III, 47a גנתיין. Noch mehr Varianten in Echa r., cap. 2, 5: גונתאי, im Aruch גותא, in Jalkut, Deut., § 946 גינאי (l. גיתאי), in j. Thaan. IV, 69a כותייא (l. גותייא); also Geten, Genten oder Gothen. Aus Genesis r., cap. 39, 12 ist ersichtlich, dass in der Nähe von Tiberias eine aus Gothen oder Geten gebildete römische Legion lag (עריקין הוינן מן קומי גוניתיה בהדא בוטיטא דטבריא, s. die richtige LA. bei Kohnt II, 40 u. 324), von welcher die Juden zu leiden hatten[5]); dasselbe geht auch hervor aus Jalkut zu den Psalmen, § 702 Ende: מה עשה לגונתיים מה עשה לטבריים[6]). In Jelamdenu zu Numeri 24, 6 finden wir den Namen des Landes und des Volkes beisammen ונתן גנריא לגנתים. Daraus, dass die Geten in Palästina den Juden

---

[1]) Magyarországi régiségek a talmudban (Ungarische Alterthümer im Talmud), Budapest 1893, besonders auf S. 19—28.

[2]) Vgl. den Titel des Werkes von Jornandes: De Getarum sive Gothorum origine et rebus gestis; über die Verwechselung v. Preller in der Pauly'schen Real-Encyklopädie III, 853.

[3]) Vgl. über den Nasal im Getischen Müllenhoff in der Halle'schen Encyklopädie, Sect. I, Bd. LXIV, S. 463—464.

[4]) Δᾶος und Γέτης im Griechischen, Davus, Geta, Daciscus, Daca im Lateinischen, sind Sklavennamen v. Müllenhoff a. a. O. Vgl. Germanen als Sklaven in j. Joma VIII, 45b (j. Sabb. VI, 5c, j. Ab. sara III 42a) und Genes. r., cap. 86, 3. Mauretanische Magd (מומרנית, opp. כושית) Ex. r., c. 3, 4. In Betreff der Skythen s. Suidas s. v. Σκυθαίνα.

[5]) Danach ist meine Liste der römischen Besatzungen in Palästina (Magazin für die Wissenschaft des Judenthums, 1892, p. 234ff) zu ergänzen.

[6]) Im Midrasch zu Psalm 25, 14 etwas abweichend: אבל ברבריים ולשתותיה מה עשיתי לדם (l. וגנתיים) וגנתיים. Dasselbe auch zu Psalm 109, 3 (in den alten Ausgaben): לברבריה ולשתותיה מה עשה, wo statt שתותיה zu lesen שקותיה Scythia.

so stark zugesetzt haben, hat sich die Redensart ausgebildet: נכרי דדייני בניתי die Heiden, d. i. Rom, vollstrecken ihr Urtheil durch Geten (b. Baba kamma 114a, vgl. die LA. Raschi's in b. Baba mezia 30b).

3) גרמניא = Germania, Uebersetzung von Magog. Es ist schon oben (S. 7) bemerkt worden, dass Magog wegen der Rolle, die ihm in den Ezechiel'schen Visionen zugefallen ist, die Phantasie der Juden lebhaft beschäftigte. Sie glaubten daher dieses Volk mit den grimmigen Feinden Rom's und der civilisirten alten Welt, mit den Germanen, gleichsetzen zu müssen. In j. Meg. I, 71b und b Joma 10a lautet das Wort statt גרמניא fälschlich גרממיא; ebenso in b. Meg. 6a גרממיא של אדום d. i. derjenige Theil Germaniens, der den Römern gehört. Die Corruption des Wortes ist durch die Uebersetzung von Thogarma veranlasst; s. weiter unten Nr. 11.

Sonst erscheint noch der Name Germane als Appellativum in M. Negaim II, 1 und Sifra תזריע I (p. 60a Weiss: כגרימני l. כגירמני), in Genes. r., cap. 86, 3 überall opp. כושי. In j. Joma VIII 45b ist גרמני Eigenname des Sklaven des Patriarchen Juda II. Vgl. j. Sabb. VI, 5c, wo statt גרמניא zu lesen ist גַּרְמָא nach j. Ab. sara III, 42a.

Der nächstfolgende Name in der obigen Tabelle: מדי ist hebräisch und bedeutet wie bekannt Medien. Im Targum jerusch. zu Genes. 10, 2 steht in einigen Ausgaben המדיי statt מדי, offenbar corrumpirt.

4) מקדוניא, für יון gesetzt, ist Macedonien, in der nachalexandrinischen Zeit der Repräsentant des griechischen Wesens. Das Wort ist übrigens in der Traditionslitteratur überaus häufig.

אוסום = Ephesus in Ionien. Diese altberühmte Stadt, welche auch Asia hiess[1]) erscheint hier vermöge ihrer Bedeutung als Inbegriff der ganzen griechischen Küste Klein-Asiens und wird darum im Jeruschalmi für יון gesetzt. Der Jeruschalmi weicht hierin von den übrigen sechs Quellen ab, ohne dass die Ursache dieser Erscheinung sich ermitteln liesse. Unter dem Namen אסיא kommt Ephesus auch in Sifre Num., § 131 (p. 47b Friedmann) vor[2]).

---

[1]) Ἀσία, ἡ Ἔφεσος, s. Cassel, Magy. Alterthümer S. 277 u. Fürst s. v. אסיא.

[2]) מלכות זו מתנאה ומשתחצת אין לה אלא ד' מדינות שראויות למלכות ואלו הם [הן] אביא ואלכסנדריא וקרטיגני ואנטוכיא. Statt אביא hat Jalkut אסיא, s. Rapoport, Erech Millin, S. 155b. Das Wort משתחצת pflegt man von חצה abzuleiten und zu übersetzen: wenn sie aber getheilt würde (nämlich

6) ותוניה = Bithynia, eine Landschsft in Klein-Asien. Bithynien und die nun folgenden Landschaften von Mysien und Thrakien gehören geographisch zusammen, und dies mag bei ihrer Wahl zur Deutung des biblischen Textes bestimmend eingewirkt haben. Jedes einzelne dieser Länder hat ausserdem noch eine kleine Lautähnlichkeit mit den biblischen Namen, was wohl die nächste Veranlassung war, dieselben zu den biblischen Namen in Beziehung zu bringen.

Bithynien wird in der Traditionslitteratur auch sonst häufig genannt, es wird zumeist unter den Namen Βιθυνιάχη gebraucht und sodann fälschlich in בית אוניק aufgelöst; diese Form haben wir oben (S. 2) auch im Babli gesehen. Warum in Lekach Tob plötzlich אנטוכיא = Antiochien dafür auftritt, ist mir unerklärlich; in der Vorlage des Lekach Tob wird das Wort Bithynien durch Corruptelen derart unkenntlich gemacht worden sein, dass sich der Abschreiber genöthigt sah, unter Benützung der vorhandenen Buchstaben ein verständliches Wort zu bilden als solches bot sich ihm „Antiochia" dar. In der Zusammensetzung גבינת בית אוניק = bithynischer Käse ist, Βιθυνιάχη ein Adjectivum. Ob aber ביתיני in Tosefta Schebiith VII, 14 (p. 71 Zuckermandel) ebenfalls ein von Bithynien gebildetes Adjectivum ist (Kohut I, 149a), ist sehr fraglich.

7) מוסיא, Uebersetzung von משך, ist = Mysia. Neben מוסיא weist unsere obige Tabelle auch Formen wie איסניא und אושיניא auf, offenbar nur verschrieben statt מוסיא (vgl. Kohut I, 149a[1]). מוסיא selbst aber muss mit aller Entschiedenheit festgehalten werden; der Vorschlag Harkavy's (Die Juden und die slaw. Sprachen, S. 136) durch die Emendation in מוסכיא = Moschia mit Septuaginta und Josephus (Μόσχοι) eine Uebereinstimmung zu erzielen, ist unannehmbar, da die agadische Auslegung, wie bereits erwähnt, römische Verhältnisse vor Augen hat und in der römischen Welt figuriren die Μόσχοι nicht. Ebendarum müssen wir auch gegen alle bisherigen Ausleger die Behauptung aufstellen, dass mit מוסיא nicht Mysien in Kleinasien gemeint sei, sondern vielmehr Moesia (auf griechisch Μοσία von der Völkerschaft Μόσοι) in Europa an der unteren Donau (das heutige Bulgarien), da in der römischen Zeit nur dieser Landstrich als Provinz Moesia bekannt ist.

---

in ein westliches und östliches Reich); wahrscheinlich stammt aber das Wort von שחק und ist zu übersetzen: und sie überhebt sich (mündliche Mittheilung meines verehrten Lehrers, Herrn Prof. D. Kaufmann). Dann muss אץ in ואץ emendirt werden.

[1]) Und nicht etwa Ausonia, wie Rapoport will.

8. תרקי = Thracien, Uebersetzung von תירס, südlich von Moesien, als dessen natürliche Fortsetzung es erscheint. Es ist schon oben (S. 2, Anm. 2) angemerkt worden, dass Einige unter Thiras Persien verstanden wissen wollen, um auch diesem Lande einen Platz in der Völkertafel zu sichern[1]). Nun hat aber Persien in jüdischem Munde auch in der Römerzeit den alten biblischen Namen פרס beibehalten. Es ist daher unzutreffend, dasselbe unter dem fremden Namen Thiras suchen zu wollen. Dass תירס = Thracien ist, sagen übrigens schon Josephus und Eusebius (s. Dillmann, Genes. [5], S. 174).

(Fortsetzung folgt.)

[1]) Ausser den oben angeführten Quellen vgl. auch noch b. Joma 10a.

Das Zehnstämmereich in der Geschichtsvision des Henochbuches.

Von

Prof. Dr. **A. Büchler.**

Bekanntlich enthält das Henochbuch in einem sechs Capitel (85—90) umfassenden Abschnitte die ganze Geschichte Israels unter dem Bilde von Rindern und Schafen in einer zusammenhängenden Uebersicht vom ersten Menschen bis auf die Zeit des Verfassers. Die im Pentateuch als fromm und gottesfürchtig geschilderten Männer, wie Abel, Noa, Abraham, werden bis zum Auftreten Jacob's unter weissen und rothen Farren, die späteren unter solchen Schafen vorgeführt, während die Sünder, wie Kain und seine Nachkommen; als schwarze Thiere erscheinen. In der Königszeit treten die Feinde Israels als Raubthiere auf, die nach einiger Zeit den Thurm (= Tempel) und das Haus (= Jerusalem) zerstören und verbrennen (89, 65 bis 66). Nachdem nach dieser Katastrophe zwölf Stunden vergangen sind, kehren drei Schafe zurück und beginnen Thurm und Haus wieder zu bauen, was ihnen nach kurzer Unterbrechung auch gelingt (89, 72—74). Ich beschränke mich auf diesen gedrängten und nur bis zur Rückkehr aus dem Exil reichenden Auszug des Abschnittes, da uns hier nur dieser Zeitraum beschäftigen wird.

Ich hebe besonders hervor: die Darstellung des hier ausgezogenen Theiles der Vision ist so klar und die Be-

ziehungen auf die Begebenheiten sind so deutlich, dass in der Erklärung derselben eine Meinungsverschiedenheit unter den Auslegern völlig ausgeschlossen war. Doch theilten sich die Ansichten betreffs der Bedeutung der drei aus dem babylonischen Exile zurückkehrenden Schafe, da die Bibel nur von zwei Führern, von Serubbabel und Josua weiss. Dillmann[1]) schlug einfach vor, den Text hienach zu ändern und „zwei" zu lesen oder den Propheten Haggai hinzuzählen; dagegen entschied sich der grösste Theil der Ausleger für die Beibehaltung des von allen Handschriften gebotenen Textes, und sie nannten als dritten den fast 80 Jahre später als die beiden anderen wirkenden Esra oder Nehemia[2]), während Hilgenfeld[3]) einen Priester, namens Esra, der unter den Exulanten zurückkehrte, und den der Autor des Henochbuches wegen seines gleichlautenden Namens mit dem späteren Esra verwechselt haben soll, annimmt. Ich will noch die Ansicht Gebhardt's erwähnen, der unter den drei Schafen drei Züge der Zurückkehrenden versteht, deren erster unter Serubbabel und Josua, der zweite unter Esra und der dritte unter Nehemia nach Palästina gelangte[4]). Das Unbefriedigende aller dieser Deutungen haben die Commentatoren selbst gefühlt und sich nur in Ermanglung einer besseren bei den genannten beruhigt. Es wird hiernach die Berechtigung zu einem neuen Erklärungsversuche wohl ausser Frage stehen, den ich schon deshalb unternehme, weil sich durch denselben zugleich der Schlüssel zur Lösung einer zweiten, nicht minder grossen Schwierigkeit darbietet.

Es ist nämlich in der Geschichtsvision Henoch's auffallend, dass auf das in der Geschichte Israels hochwichtige und folgenschwere Ereigniss der Reichsspaltung und auf die Lostrennung der Zehnstämme von Jerusalem keine Rücksicht genommen zu sein scheint, indem der Verfasser in 89, 52, 53 vom Propheten Eliah, der bekanntermassen im Nordreiche wirkte, so spricht, als ob er dem noch ungetheilten Reiche angehörte. Andererseits wird unmittelbar nach der Schilderung des salomonischen Tempels (89, 51) von dem Volke gesagt, dass es das Haus des Herrn verlassen habe, worunter man

---

[1]) Das Buch Henoch, S. 270.

[2]) Lawrence bei Hoffmann, Das Buch Henoch, S. 740; Lücke, Einleitung in die Offenbarung des Johannes, 2. Auflage, S. 127; Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik, S. 119; Gebhardt in Merx' Archiv II, 165.

[3]) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1860, S. 323.

[4]) A. a. O. S. 193.

den Abfall der Nordstämme zu verstehen geneigt wäre. Oder sollte dieses nur den Tadel gegen den Wandel des Volkes Israel im Allgemeinen und nicht den thatsächlichen Abfall der Zehnstämme vom Heiligthum in Jerusalem, welcher die Folge der Reichsspaltung war, bedeuten, von der aber Dillmann (Seite 263) behauptet, dass dieselbe im Henochbuch gar nicht erwähnt sei? Ich glaube, dass diese Behauptung ungerechtfertigt ist und der Satz: „Und ich sah wiederum jene Schafe, wie sie abermals abirrten und auf vielerlei Wege gingen und jenes ihr Haus verliessen," verständlich genug auf die politisch und religiös sich lossagenden Nordstämme hinweist, und ich will nun den Nachweis führen, dass auch der Zusammenhang in der Vision dafür spricht.

Schon der genannte Umstand, dass das Verlassen des Hauses unmittelbar auf den Einzug Gottes in den Tempel Salomo's folgt, zeigt, dass wir hier an die Lossagung der Zehnstämme vom Hause Davids und von Jerusalem zu denken haben, die, wie gleich darauf erzählt ist, von Gott geahndet wird. Die Strafe wird erst durch diese Auffassung verständlich; dagegen scheint die Annahme Gebhardt's (a. a. O. 189), der sich viele anschliessen, dass nämlich diese Verse als eine vorläufige Uebersicht gelten müssen, die nur ganz im Allgemeinen an die Unterdrückung Israels durch die Strafvölker denken lassen, ohne dass eine speciellere Ausdeutung zulässig wäre, unhaltbar. Denn wie sollte ein Verfasser, der die Begebenheiten von Jahrhunderten in zwei Sätze zusammenfasst, erst eine allgemeine Uebersicht über einen Zeitraum, dann eine besondere Einzelbeschreibung desselben nebeneinanderstellen! Vielmehr bestätigt es auch der nächste Vers, dass hier nicht mehr von Juda, sondern vom Nordreiche gehandelt werde; derselbe lautet nämlich: „Und der Herr der Schafe berief einige von den Schafen, und sandte sie zu den Schafen; die Schafe aber fingen an, sie zu tödten." Welchen Zuständen gilt dieser Vorwurf? Soweit unsere schriftlichen Quellen der Königszeit reichen, die allein auch dem Verfasser des Henochbuches als Grundlage seiner Darstellung der Geschichte dienten, erscheint der Vorwurf wegen Verfolgung und Tödtung der Propheten keinesfalls berechtigt, wenn gegen Juda gerichtet, dagegen wohl verständlich, wenn sich derselbe gegen Samarien kehrt, indem die Geschichte Eliah's von Hunderten der ermordeten Gottesmänner zu berichten weiss (I Kön. XVIII, 4; II Kön. IX, 7). Hätte demnach der folgende Vers auch nicht in unzweideutigen Worten von Eliah

gesprochen, die erwähnte Prophetenverfolgung hätte uns auf seine Zeit führen müssen, so dass wir mit Gewissheit behaupten dürfen, dass die genannten Verse vom Zehnstämmereiche handeln [1]).

Doch prüfen wir den Zusammenhang weiter. Es heisst ferner: „Und eines von ihnen rettete sich und wurde nicht getödtet, und es entsprang und schrie über die Schafe, und sie wollten es tödten; der Herr der Schafe aber rettete es aus ihrer Hand und holte es zu mir herauf und liess es da wohnen. Und viele andere Schafe sandte er zu jenen Schafen, um zu warnen und über sie zu wehklagen." Da durch kein Wort angedeutet wird, dass der Verfasser in dem von Eliah sprechenden Verse zu einem neuen, vorher noch nicht berührten Lande übergeht, und da keine Silbe anzeigt, dass er in dem folgenden Verse nicht bei demselben bliebe, so können wir auch den letzten ohne Schwanken, da auch der Inhalt dafür spricht, auf das Nordreich beziehen. Nun sagt aber Henoch weiter: „Und danach sah ich: da sie das Haus des Herrn der Schafe und seinen Thurm verliessen, wichen sie ganz ab, und ihre Augen wurden verblendet." Es wird hier abermals gesagt, dass Israel von Juda und dem Tempel in Jerusalem abgefallen ist, wie in Vers 51, und zwar deutlich auf diesen zurückgreifend; die Wiederholung hat nur den Zweck, um durch die Schilderung der grossen Sünde die nun folgende schwere Strafe als gerechtfertigt darzustellen. Wir können demnach mit Zuversicht das ganze Stück, das von diesen beiden gleichlautenden Versen wie von zwei Marksteinen abgegrenzt ist, als von demselben Lande, vom Nordstämmereiche handelnd bezeichnen. Es erhellt dieses übrigens auch aus dem Inhalte des letztangeführten Verses, da doch wahrlich von den Judäern selbst bei tiefstem religiösen Verfalle nicht gesagt werden kann, dass sie den Tempel und die Stadt Jerusalem verlassen hätten, ein Ausdruck, der hingegen auf die Zehnstämme wörtlich passt.

Die Vision fährt fort: „Und ich sah den Herrn der Schafe, wie er viele Niederlagen über sie brachte in ihren einzelnen Heerden, bis dass jene Schafe diese Niederlagen herbeiriefen und seinen Ort verriethen" [2]). Nehmen wir vorläufig — ohne

[1]) Vgl. Dillmann, S. 263.

[2]) Für diese Stellen giebt Dillmann, S. 263, zwei von einander völlig abweichende Uebersetzungen und die entsprechenden Deutungen; Schodde, The book of Enoch, S. 219 und 230, ebenso Charles, The book of Enoch, zur Stelle geben die oben angeführte Uebersetzung.

Rücksicht darauf, dass das bisher gewonnene Ergebniss es ausschliesst, hier die Tempelreinigung Josia's in Juda geschildert zu sehen, — den Inhalt als einzige Grundlage unserer Betrachtung an und suchen wir nach der Bestätigung desselben in der Bibel. Da wir uns in der Zeit nach dem Tode Eliah's befinden, wird das Suchen leichter, und doch ist es schwer, wenn nicht unmöglich, in der Geschichte Juda's ein Ereigniss beschrieben zu finden, dessen Schilderung die Worte „wie er viele Niederlagen über sie brachte in ihren einzelnen Heerden" sein sollten. Oder sollten etwa unter den Heerden die beiden getheilten Reiche gemeint sein, die abwechselnd von Feinden heimgesucht werden? Da der Verfasser von mehreren spricht, haben wir keine Veranlassung, dem Verse diese Deutung zu geben. Dagegen berechtigt und zwingt uns das Vorhergehende, welches sich uns als vom Zehnstämmereiche handelnd erwies, auch diesen Vers auf dasselbe zu beziehen. Nun ist uns in Wirklichkeit bekannt, dass Tiglath Pilessar, König von Assyrien, unter Pekach dem Nordreiche ein grosses Landgebiet entriss und die Bevölkerung desselben in Gefangenschaft führte (II Kön. XV, 29); das sind doch solche Niederlagen, von denen mit Recht gesagt werden kann, dass sie einzelne Heerden, das heisst Stämme, treffen. Und auch der zweite Theil des Verses, dass die Israeliten selbst die Niederlagen herbeiriefen, findet seine volle Bestätigung im Bibeltexte, denn wenige Jahre vorher stützt sich der König Menahem auf die Hilfe des assyrischen Königs Phul und muss den Freundschaftsdienst theuer bezahlen (II Kön. XV, 19), eine Thatsache, die sich im Reiche Israels mehrere Mal wiederholte.

Für diese Erklärung spricht auch der folgende Vers: „Und er überliss sie in die Hände der Löwen und Tiger und Wölfe und Schakale und in die Hände der Füchse und aller wilden Thiere, und die wilden Thiere begannen jene Schafe zu zerreissen. Und ich sah, dass er jenes ihr Haus und ihren Thurm verliess und sie in die Hand der Löwen gab, um sie zu zerreissen und zu fressen, in die Hand aller wilden Thiere". Der Satz, dass Gott den Tempel und die Stadt verlässt, bedeutet scheinbar auf den ersten Anblick die Zerstörung Jerusalems durch Nebuchadnezar, wie ihn in der That Hilgenfeld[1]) auffasst, ohne Berücksichtigung des Umstandes, dass von dieser Katastrophe erst in Vers 66 und, — was nicht unerwähnt bleiben darf, — in eigentlichen, nicht bildlichen Ausdrücken der Zerstörung

[1]) Jüdische Apokalyptik, S. 118.

den Aufzeichnungen, die dem Nordstämmereiche gewidmet waren? Dass sie nicht abgeschlossen werden, ist zu erwarten, da ja die Leidenszeit der assyrischen Exulanten nicht aufhört; es ist demnach vollends verständlich, dass das Henochbuch hierüber Nichts sagt, indem es hierdurch stillschweigend mittheilt, dass die Rückkehr der Zehnstämme nicht erfolgt und, während Juda neu ersteht, ihr Reich für immer aufgelöst ist. Diesen Gegensatz musste der Verfasser besonders deutlich hervorheben, nachdem er das gleiche Loos der beiden Reiche in gleicher Weise geschildert hatte; es konnte nicht klarer und schärfer geschehen, als durch die genaue Angabe der Zahl der aus dem Exile zurückkehrenden Stämme. In die Gefangenschaft wanderten erst neun: Ruben, Issachar, Sebulon, Dan, Naphtali, Gad, Ascher, Ephraim und Manasse nach Assyrien, dann drei Stämme: Juda, Benjamin und Levi nach Babylonien [1]). Nach Verlauf von zwölf Stunden kehren nur drei Stämme nach Palästina zurück und diese meint das Henochbuch unter den genannten drei Schafen. Es sind nicht, wie man anzunehmen vielleicht geneigt wäre, Juda, Simon und Benjamin [1]), sondern, wie schon angedeutet, Juda, Benjamin und Levi, wie es aus Esra I, 5 ויקומו ראשי האבות ליהודה ובנימן והכהנים והלוים erhellt, wenn auch Levi getheilt erscheint; ebenso sagt Josephus [2]): ἐξώρμησαν οἱ τῶν δύο φυλῶν ἄρχοντες τῆς Ιούδα καὶ Βενιαμίτιδος οἵ τε Λευῖται καὶ οἱ ἱερεῖς εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα, der wohl Levi ebensowenig als Stamm betrachtet, wie das Buch Esra, doch neben Juda und Benjamin der priesterlichen und levitischen Familie als besonderer Gruppe gedenkt, was Grund genug dafür ist, dass auch Henoch sie für einen Stamm zählte.

Sollte diese Zählung der Südstämme als unwahrscheinlich bezeichnet werden, so wird ein Buch, das sowohl inhaltlich, als auch in seiner Darstellung dem Henochbuche sehr verwandt ist, indem es das letztere bald namentlich, bald ohne Nennung anführt, meine Behauptung zur Gewissheit erheben: ich meine die sogenannten Testamente der zwölf Patriarchen, in denen sich eine Reihe von Citaten aus Henoch findet und deren Art und Weise des apokalyptischen Vortrages sich an diejenige Henoch's anlehnt [3]). Im Testamente Joseph's, Cap. 19,

[1]) Simon wurde nicht mitgezählt, weil dieser Stamm sehr früh mit Juda verschmolz, vgl. die Commentatoren zu Genes. XLIX, 7, Deuteron, XXXIII, 7 und Josua XIX, 1.

[2]) Antiquitates XI, 1, 3.

[3]) Siehe Sinker, Testamenta XII Patriarcharum, S. 70; Schnapp, Die Testamente der zwölf Patriarchen, S. 44 und 53; Dillmann. S. XLI; Schürer II, 628.

von Vers 59—65 mit allen ihren grossen und kleinen Zügen: auch dort werden Hirten bestellt, die Schafe nach Zahl übergeben; die Hirten versündigen sich, indem sie mehr, als ihnen aufgetragen wurde, ausliefern, was ebenfalls in ein Buch eingetragen wird; auch dort klagt Henoch, so dass nicht ein einziger Zug zur vollen Gleichheit der beiden Bilder fehlt. Da nun im zweiten Falle ausdrücklich von der Auflösung des Reiches Juda und der Zerstörung Jerusalems gesprochen wird und in der eben dargestellten Weise die Folgen derselben geschildert werden, so ergiebt sich, dass die erste, mit dieser völlig übereinstimmende Beschreibung ebenfalls auf die Verheerung eines Reiches und die Vernichtung seiner Hauptstadt sich beziehen muss; dass Samarien und das Zehnstämmereich gemeint ist, haben wir bereits gesagt. Ich muss noch eine, betreffs ihr Beweiskraft nicht zu unterschätzende Uebereinstimmung beider Schilderungen hervorheben, die wegen ihrer negativen Natur umso beachtenswerther erscheint. Es ist nämlich nach der Zerstörung Jerusalems auch nicht mit einem Worte Dessen gedacht, dass die Bewohner Juda's in die Gefangenschaft geführt wurden, dagegen ausdrücklich die Rückkehr der drei Schafe nach Palästina gemeldet; Henoch sagt nur (Vers 67), dass er nicht mehr sehen konnte, ob die Schafe zu jenem Hause eingingen, obgleich er doch in der Lage war, mit Gewissheit hinzuzufügen, dass sie es nicht mehr thaten. Sollte die babylonische Gefangenschaft gar nicht erwähnt sein? Doch wollen wir erst betonen, dass auch die Entführung der Zehnstämme in das assyrische Exil mit keiner Silbe erwähnt wird, während doch die Bibel sogar die Städte ihrer Ansiedlung aufzählt; es wird uns jetzt, da wir dieselbe auffallende Thatsache bei dem Südreiche beobachten konnten, wo wir deren Erwähnung neben der ausführlichen Schilderung der Zerstörung mit Recht erwarten durften, diese Lücke nicht als Einwurf gegen unsere Deutung der ganzen Stelle auf das Nordreich entgegen gehalten werden können.

Steht es nun auf Grund dieser Beweise fest, dass der Verfasser des Henochbuches im Vers 51—64 die Geschichte des Zehnstämmereiches zu geben beabsichtigte, so wird es nicht schwer, genau zu bestimmen, wen er unter den drei aus dem Exile zurückkehrenden Schafen meinte. Das Buch, welches über die während der Exilszeit unrechtmässig hingeschlachteten Schafe geführt wurde, wird in dem Augenblicke geschlossen und versiegelt, als die babylonische Gefangenschaft ihr Ende erreicht (Vers 71). Doch was geschieht mit den entsprechen-

wilden Schweinen daran gehindert wurden, deutlich genug, dass nicht von drei Personen gesprochen wird. Baut ja das ganze, aus drei Stämmen bestehende Volk den Tempel (Esra IV, 1ff.) und es klänge doch eigenthümlich, wenn der Satz erzählen sollte, dass ein feindliches Volk drei Personen am Baue hindert; da ja auch die Führer der Samaritaner dem Namen und der Zahl nach bekannt sind (Esra IV, 7), hätte der Verfasser genau angeben müssen, wie viel wilde Schweine den drei Schafen gegenübertraten, wenn er unter diesen die Führer der Juden und nicht diese selbst gemeint hätte. Ich glaube, dass sich aus der ganzen Erörterung das sichere Ergebniss gewinnen liess, dass Henoch, dem Laufe der geschichtlichen Ereignisse folgend, erst die Geschichte des Zehnstämmereiches in gedrängter Uebersicht darstellt und dessen Untergang schildert, dann, den durch diese Beschreibung zerrissenen Faden der Geschichte Juda's aufnehmend, dessen Verirrungen und Leiden, die Zerstörung seines Tempels, das Exil und zum Schlusse die Wiederherstellung des Landes vorführt. Es ermangelt nur noch anzugeben, wo der dem Nordreiche gewidmete Theil in der nicht erkennbar genug geschiedenen Schilderung endigt. Ein äusseres Merkmal, die eine neue Wendung der Vision bezeichnende Phrase: „und ich sah," giebt Vers 64 als den Schluss des auf Samarien bezüglichen Stückes und Vers 65 als den Uebergang zu Juda an. Diese durch einen Ausdruck gebotene Scheidung bestätigt auch der Inhalt; wir haben nämlich gesehen, dass die Zerstörung der beiden Reiche in zwei fast gleichlautenden, in allen Einzelheiten übereinstimmenden Schilderungen vorgeführt wird. Da nun Vers 65 mit dem Weiden der Hirten beginnt, der an Vers 59 seine Parallele hat, so kann Vers 65 nicht mehr zum Vorhergehenden gehören. Andererseits schliesst der in Vers 59 begonnene Auftrag Gottes an die Hirten und den Schreiber erst in Vers 64, so dass nur dieser das Ende des dem Nordreiche gewidmeten Stückes sein kann.

Zum Schlusse muss ich noch auf ein Ergebniss unserer Untersuchung hinweisen, zu dem wir mittelbar gelangt sind; wenn es nämlich feststeht, dass Vers 51—64 vom Zehnstämmereiche und Vers 58 von dessen Vernichtung durch Salmanassar spricht, so fängt die Wirksamkeit der siebzig berufenen Hirten, die zu Israels Aufreibung bestimmt sind, in dem Augenblicke an, wo Samarien zerstört wird und die Zehnstämme in die assyrische Gefangenschaft geführt werden. Es ist nothwendig, diesen aus der ganzen Betrachtung sich von selbst ergebenden Zeitpunkt

der Berufung der Hirten hervorzuheben, weil derselbe Gegenstand vielfacher Erörterungen war und eine Uebereinstimmung in Betreff dieses Punktes sich noch nicht herausgebildet hat[1]). Auf's Innigste hängt hiermit die Frage zusammen, wann die Thätigkeit der Hirten aufhört. Es wäre laut dem bisher Gesagten zu erwarten, dass, während dieselben in Mitten der in Assyrien weilenden Zehnstämme das Ausliefern der Schafe an die feindlichen Völker fortsetzen, ihre Verderben bringende Hand zur Ruhe gelangt, sobald Judäa und der Tempel in Jerusalem neu erstanden sind. Dieser Erwartung entsprechen die Thatsachen nicht, denn von den Exulanten in Assyrien wird überhaupt nichts mehr gesagt, und in Judäa wirken die Hirten unter der persischen, macedonischen und syrischen Herrschaft bis zum Erscheinen des Messias fort. Wie ist diese auffallende Erscheinung zu erklären? Doch steht mit dieser eine andere, nicht minder grosse Schwierigkeit in Verbindung. Der Verfasser des Henochbuches erklärt ausdrücklich, dass alle Opfer, die auf den Altar des zweiten Tempels gelegt wurden, unrein gewesen seien (89, 73), und dass Gott in der messianischen Zeit dieses Gebäude ganz entfernen und statt desselben ein neues aufführen werde (90, 20). Der Verfasser versäumt es jedoch, den Grund dieser in der palästinensischen Litteratur einzig dastehenden Meinung anzugeben. Was Lucius[2]) über seinen Standpunkt sagt, hat in dem Wortlaute der Vision keine Stütze. Man hat es verabsäumt, zu vergleichen, in welchem Zusammenhange der Bau des zweiten, vom Verfasser für von Gott verworfen gehaltenen Tempels und des einst zu errichtenden Heiligthumes erzählt wird. Prüfen wir nämlich, womit Henoch das von Mose aufgeführte Stiftszelt und den Tempel Salomos, beide solche Stätten, die Gott mit seiner Anwesenheit auszeichnet, charakterisirt, so sehen wir in Vers 36: „Jenes Schaf wurde ein Mann (= Moses) und baute dem Herrn der Schafe ein Haus und liess in jenem Hause alle Schafe stehen; desgleichen in Vers 50: und jenes Haus (das von Salomo gebaute) war gross und weit, und es wurde jenen Schafen ein hoher Thurm über jenem Hause für den Herrn der Schafe gebaut, und jenes Haus war niedrig, der Thurm aber war erhaben und hoch." Nehmen wir noch die Eigenschaften des von Gott selbst aufzuführenden Tempels der messianischen Zeit in Betracht, die in 90, 29 aufgezählt werden: „Und ich sah den

[1]) Gebhardt in Merx' Archiv II, 164; Schürer, Geschichte II, 623.
[2]) Der Essenismus, Seite 111.

Herrn der Schafe, bis er ein neues Haus brachte, grösser und höher, als jenes erste, und es an dem Orte des ersten, das eingewickelt worden war, aufstellte; alle seine Säulen waren neu und seine Zierrathen waren neu und grösser als die des ersten alten, das er hinausgeschafft hatte, und alle Schafe waren darin", so finden wir, dass sowohl die Eigenschaft, die vom Stiftszelte Moses, „alle Schafe waren darin", als auch die des Salomonischen Baues, „jenes Haus war gross und weit", vom messianischen Hause hervorgehoben und nachdrücklich betont werden. Was der Verfasser damit beabsichtigte, erhellt aus 90, 33, wo er erzählt, dass alle zu Grunde gerichteten und versprengten Schafe sich im neuen Hause versammelten; nur ein solcher Tempel, der alle zwölf Stämme in sich aufnehmen kann, wie der von Mose, Salomo und Gott errichtete, nur eine Stadt, in der sich das gesammte Israel versammelt, ist gottgefällig. Dagegen ist der zweite Tempel, den nur drei Stämme gebaut, das neuerrichtete Jerusalem, in dem nur ein Bruchstück des ganzen Volkes sich zusammenfindet, von Gott verworfen, und die daselbst dargebrachten Opfergaben werden für unrein und befleckt erklärt. Deshalb hebt unser Verfasser hervor, dass nur drei Stämme aus der Gefangenschaft zurückkehrten und den Tempel bauten und unmittelbar darauf, dass die Opfer unrein waren. Aus demselben Grunde beginnen die Hirten die verderbliche Wirksamkeit in der Stunde, als die Zehnstämme aus dem Lande gerissen werden, und ihre Thätigkeit hört so lange nicht auf, als die Vereinigung dieser Stämme mit dem Südreiche in der messianischen Zeit nicht stattgefunden hat. Ich glaube nun 89, 56: „Und ich sah, dass er jenes ihr Haus und ihren Thurm verliess", den Vers, der uns Schwierigkeiten bereitete, so erklären zu dürfen, dass nach Auffassung unseres Verfassers Gott Jerusalem deshalb verlässt, weil die Zehnstämme nicht mehr dazu gehören und das Reich kein ganzes mehr ist[1]).

Was den Verfasser des Henochbuches dazu bewog, diesen Standpunkt einzunehmen und in Folge der Abwesenheit der nördlichen Stämme den zweiten Tempel in Jerusalem für unheilig zu erklären, wird aus dem Vorhandenen nicht klar Dass diese so früh vom Südreiche lossgerissenen Stämme in der

[1]) Ob er in 89, 50 nicht darauf anspielt, dass der zweite Tempel mehr einer Festung, als einem Heiligthume glich, wie ihn die Samaritaner in Antiquitates XI, 4, 4 schildern: ὡς φρούριον μᾶλλον αὐτὸν εἶναι ἢ ἱερόν und XI, 4, 6: τὸν ναὸν φρουρίῳ προσεοικότα μᾶλλον ἢ ἱερῷ κατασκευάζουσιν, ist nicht unwahrscheinlich.

messianischen Zeit wieder zurückkehren und mit Juda ein einheitliches Land bilden, ist verständlich, da die meisten Propheten die Vereinigung beider Reiche als ein Hauptmoment der messianischen Gestaltung Palästinas besonders betonen und auch die späteren Apokalypsen, wie die nach der Zerstörung des zweiten Tempels verfassten Bücher, IV. Esra und Baruch[2]), eingehend erörtern. Sollten etwa politische Verhältnisse des einstigen assyrischen Reiches, Ereignisse, die sich dort zur Zeit unseres Verfassers abgespielt haben, die Aufmerksamkeit auf die im Auslande lebenden Juden gelenkt, oder sollte eine etwa anzunehmende ungünstige Stimmung der palästinensischen Juden gegen ihre Brüder im Exil diesen einen Anwalt erweckt haben, der die hohe Bedeutung der in weiter Ferne wohnenden Stämme für den Tempel und die Zukunft Judäas hervorzuheben sich gedrängt fühlte? Ich müsste den Rahmen dieses Aufsatzes überschreiten, wenn ich diese, uns nur mittelbar interessirende Frage erörtern und mich in Vermuthungen einlassen wollte. Der einzige Zweck meiner Untersuchung war, zu beweisen, dass das Henochbuch sich in einer Reihe von Versen mit der Geschichte des Zehnstämmereiches befasst und dass dasselbe unter den aus dem Exile zurückkehrenden drei Schafen die drei Stämme: Juda, Benjamin und Levi versteht, und diese beiden Punkte glaube ich mit überzeugenden Beweisstellen dargelegt zu haben.

Wien, den 1. Juni 1894.

---

[1]) Siehe Rosenthal, Vier apokryphische Bücher, S. 47. 62 und 84.

Seder Olam Suta.

Von

S. Schechter.

Der vorliegende Text ist dem Ms. De Rossi 541 entnommen. Derselbe trägt die Ueberschrift סדר עולם דר' יוסי, stellt aber das סדר עולם זוטא vor. Ob mit den Worten דר' יוסי R. Joseph Tob-Elem gemeint sei, bin ich nicht im Stande zu entscheiden. Das Ms., welches ich bei Gelegenheit ausführlich zu beschreiben gedenke, ist in französisch-rabbinischer Schrift geschrieben, und stammt wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. So weit ich das Ms. aus

andern Partien kenne, muss es von einem sehr unzuverlässigen Abschreiber angefertigt worden sein. Die Texte sind darin mitunter bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt. Ein Blick in das Seder Olam machte auf mich den Eindruck, dass es damit nicht viel besser stehe. Andererseits habe ich aus andern Werken und Fragmenten, die in diesem Ms. enthalten sind, die Erfahrung, dass es trotz aller Corruptelen dennoch manche Perle enthält, die uns sonst verloren gegangen wäre. Den Inhalt des vorliegenden Theiles des Ms. — des Seder Olam Suta — habe ich nur angesehen, nicht genau studirt, sodass ich zu einem Urtheil über den Werth oder Unwerth desselben nicht berechtigt bin. Es mögen daher auch hier so manche Goldkörner versteckt sein. Dieser Umstand bestimmte mich, es den Gelehrten durch den Druck zugänglich zu machen.

224b ה״י ל״ך סד״ר עול״ם ד״ר׳ יו״סי :

אדם חייה עד שלא נולד שת ק״ל שנים . ושני חייו תשע מאות וכ׳ שנים : אנוש חייה עד שנולד קינן ע׳ . ושני חייו תשע מאות וי׳ שנים . מהלאל חייה עד שנולד ירד ק״ה׳ שנים . ושני חייו תשע מאות וס״ב שנים : חנוך חייה עד שנולד מתושלח פ״ה שנה . ושני
225a חייו כמה שנ׳ ויתהלך חנוך את האלהים שם״ה שנה : מתושלח חייה עד שנולד למך ק׳פ״ו׳ שנים . ושני חייו תשע ום״ט : למך חייה עד שלא נולד נח ק׳ס״ה׳ . ושני חייו שבע מאות וע״ד שנים : נח חייה עד שנולד שם חמש מאות ושני חייו תשע מאות ונ׳ שנה : מאדם ועד המבול אלף . . הרי י׳ דורות . שם חיה עד שנולד ארפכשד ק׳ שנה . ושני חייו חמש מאות שנה : ארפכשד חי שנולד פלג ל״ד שנה . ושני חייו ת״ג שנה : עבר חייה עד שנולד פלג ל׳ שנה . ושני חייו ת״ן שנה : פלג חייה עד שנולד רעו ל׳ שנה . ושני חייו ר״ש שנה : רעו חייה ע״ד : שרוג ל״ב שנה . ושני חייו ר״ל שנה : נחור חייה עד שנולד תרח כ״ט שנה . ושני חייו ק״ש׳ : תרח חייה עד שנולד אברהם ע׳ שנה . ושני חייו ר״ה שנים : הרי י׳ דורות מן המבול עד שנולד אברהם רעב : ע׳ שנה משנולד אברהם עד דור הפלגה מ״ח שנים . מן הפלגה עד שנולד יצחק נ״ב : אברהם היה בן ק׳ שנה כשנולד יצחק . ושני חייו ק׳ע״ה׳ שנה : יצחק חיה עד שנולד יעקב ס׳ שנה . יעקב חיה עד שנולד יהודה ע״ד שנים . ושני חיו קמ״ח : יהודה חיה עד שנולד פרץ ל״ה שנה . ושני חייו ק׳י״ש׳ שנה : פרץ חיה עד שנולד חצרון ת׳ שנה . וחצרון וחמול ירדו עמו למצרים : משניברא העולם עד שירדו אבותינו למצרים כאלפים שנה וד״לח׳ שנה : יעקב חייה עד שנולד . . . פ״ח שנה : ראובן חיה קפ״ד שנה . ומת אחר מותו של יוסף במצרים ב׳ שנים : שמעון חייה ק׳י״ד ומת באותה שנה שמת בה יוסף . לוי חיה ק׳ל״ד : יהודה חיה ק׳י״ש׳ : יששכר חייה ק׳כ״ב׳ : זבולון חיה ק׳י״ב׳ . ומת אחר יוסף : דן חיה ק׳כ״ה׳ . נפתלי חיה

קל"ג : גד חיה קצ"א : אשר ק"כ"ז : יוסף חיה ק"י שנה : בנימן חייה
קח' שנה לפני יוסף ד' שנים : וחצרון הוליד את רם . ורם הוליד את 225b
עמינדב : ועמינדב הוליד את נחשון . ונחשון אחד מיוצאי מצרים היה :
בשנת אלפים שנה וארבע מאות וארבעים ושמנה לבריאת עולם
עלו בני ישר' מארץ מצרים . ובחדש השיני נתן להם את השבת .
ואותה השנה בחדש השלישי נתן להם עשרת הדברות : ובשנה השנית
נתן את התורה ביום הכפורים : נחשון הוליד שלמה : ובאותה שעה
מת נחשון . ושלמון מבאי הארץ היה : בשנת מ"א לצאתם ממצרים
שנת אלפים תיפט' שנה לבריאת עולם נכנסו ישר' לארץ . ואחר כך
מת יהושע בן נון הרי י' דורות : בועז הוליד עובד . ועובד הוליד את
ישי וישי הוליד את דוד . ודוד מלך על כל ישר' בשנת ת' להכנסת
ארץ הוא שנת ק"ם לצאתם ממצר' . ושנת אלפים ושמנה מאות ות"פ
לבריאת עולם ואביתר היה כהן גדול בימיו . ונתן וגד נביאים . ומלך
מ' שנים דוד הוליד את שלמה והתחיל נמלך חבירו בשנה הרביעית
היא שנת לבניסתן לארץ ושנת ק"פ לצאתם ממצרים ושנת אלפים
ותשע מאות שנה וכ"ח לבריאת עולם . יסד הבית והיה צדוק כהן גדול
בימיו ונתן ועזוא ואחיה השילוני נביאים . רחבעם בנו מלך מ' שנה אחימעץ
היה כהן גדול בימיו ושמעיה ועדוא נביא . אסא בנו מלך אחריו מ"א שנה
ויורם כהן גדול ועזריה בן עודד וחנני הרואה ויהוא בן חנני הרואה
נביאים : יהושפט בנו מלך אחריו ועוזא ח' שנים ויאחז כהן גדול ויהוא
בן חנני ועובדיה ומיכה ויחזיאל בן זכריה ואלעזר בן דודו נביאים :
יורם בנו מלך אחריו ח' שנים יהוידע כהן גדול אליהו נביא : אחזיה
בנו מלך אחריו שנה אחת יהוידע כהן גדול אליהו נביא הרי י' דורות :
ובימיו היה צער גדול לישר' וכלו בית דוד ונשאר יואש תינוק קטן .
ומלכה עתליה בבית ו' שנים . יואש בנו מלך אחריו . יהוידע ושריה
כהנים גדולים . וזכריה בן יהוידע הכהן נביא : ואמציה מלך אחריו כ"א 226a
שנה צדקיהו כהן גדול אמוץ אחי אמציהו אבי ישעיה נביא . עזריה
מלך אחריו נ"ב שנה . עזריהו כהן גדול . הושע ועמוס ומיכה נביאים :
יותם בנו מלך י"ז שנה . יואל כהן גדול : אחז בנו מלך י"ו שנים :
חזקיה בנו מלך כ"ט שנים : מנשה בנו מלך נ"ה שנה : הושעיה כהן
גדול . יואל נחום וחבקום נביאים : אמון בנו אחריו כ' שנים . שלום
כהן גדול . חוואי נביא : יאשיה מלך אחריו . ל"א שנה חלקיה כהן
גדול . צפניה וירמיה וחולדה וירמיה נביאים . יהואחז בנו מלך שלשה
חדשים חלקיה כהן גדול וירמיה נביא . יהויקים מלך אחריו י"ח שנה הרי
י' דורות . עזריה כהן גדול ירמיה ואחיה נביאים והגלה אותו נבוכד נצר
ומיד מת באיסורו לקיים מה שנ' קבורת חמור יקבר . הוא הגלה את
ירושלם ואת כל השרים מבינימן ומשאר כל השבטים שבעת אלפים
גולה הכל גיבורים . ומלך אחריו יכוניה בנו שלשה חדשים וז' ימים :
שריה כהן גדול ירמיה נביא והגלה אותם נבוכד נצר לבבל . ושמנה
עשר אלף עמו . והמליך את צדקיהו אחי אביו בן יאשיהו ומלך י"א
שנה : יהצדק אחי עזרא הסופר כהן גדול ירמיה ויחוקאל נביאים :
בשנה השמינית למולכו באו חיילי בבל על ירושלם ויחנו עליה . ויבנו
עליה דייק סביב . וישבה העיר במצור עד י"א שנה למולכו : שנת

שמנה מאות ונ׳ שנים לכנסן לארץ . ושנת תתץ לצאתם ממצר׳ . ושנת
שלשת אלפים ושלש מאות ושלשים ושמנה עשר לבריאת עולם . ולא
226 b נשאר מכל זרע דוד אלא יכוניה לבדו אסיר והוליד שלתיאל ומלכירם
ופדיה שלשים ושמנה משפחות המה : ומלך נבוכד נצר ל׳׳ז לגלות
המלך יהויכין מת נבוכד נצר : ומלך אויל מדורך בנו כ״נ שנה : בשנה
ראשונה למולכו הוציא את יהויכין מבית הכלא . ואחר כך אחרי מות
צדקיהו . שלתיאל בן אביו . חכמים דברוה בגולה : מלך בלשצר נ׳
שנה ומת שלתיאל בנו . ועמד אחריו ורובבל בנו בשנת נ״ב לחורבן
הבית שהיא שנת ע׳ לבבל . . . דריוש המדי וביטלה מלכות כשדים .
ועלה ורובבל לירושלם וגלות עמי : בשנת אחת לכורש וכהן יהושע
בן יהוצדק הכהן הגדול . וחגי וזכריה בן עידן הנביאים : ועמד הוא
וביטל ביניין בית המקדש . וביקש לעקור את הכרם . ועקרו הק׳ב׳ה׳
ולמחות שמו מן העולם : בשנת י״ח למדי . היא שנת ע׳ לחורבן הבית
עלה עזרה לירושלם וגלות אחרת עמו ובנה חומות ירושלם . וכינן
מקדש וחזר זרובבל לבבל ומת שם : ועמד אחריו משולם בנו . ובימי
מלכה יוון בשנת נ״ב למדי . ומתו חגי וזכריה . באותו יום פסק
נבואה מישר׳ היא שנת שלשת אלפים . ות׳מ׳ב׳ פסקה נבואה : מיכאן
ואילך הט אונך ושמע דברי חכמים עד יבא מורה צדק לכם .
אלוכסונדרון מוקדון מלך י״ב שנה . ומת משולם . ועמד אחריו חוניה
בנו חכמים דברוהי : בימי מלכי פרטון ופליאטון אלכסנדרום דמצר׳
מלכי יאון : בשנת ק״ם ליוון מתתיה בן יוחנן כהן גדול בן שמעון ומת
חנניה ועמד אחריו חנניה בנו . חכמים דברוהו : בימיו היה אדום
227 a מנוקדת סליקום קנטרוק אנטורד אנטיוכם ואל׳ נהגם ואנטיון הוא בנה
אנטוכיא ותלמי כתב התורה בלשון יוונית . בשנת ק״ע ליוון איתקטיל
שמעון בן מתתיה ומת רזניה ועמד אחריו חסדיה בנו חכמים דברוהי :
ובימיו היה צער נדול לישר׳ בימי ניקנור מלך יוון ויצאו עליו בני
חשמונאי והרגוהו אותו ואת כל חיילותיו היא שנת ק׳ע׳ה׳ ליוון . ומלך
יוחנן בן מתתיה בן חשמונאי ל׳׳ז שנה . ושכיב חסדיה . ועמד אחריו
ישעיה חכמים דברוהי . ומלך ינאי בן יוחנן כ״ז שנים . ושכיב ישעיה
ועמד אחריו עובדיה בנו חכמים דיברוהי : ושכיב ינאי ועמד אחריו
אסטובלום בנו ומלך י״נ שנה . ונהרג בשנה ק״נ שנה למלכות
חשמונאי . ועמד הורודום בן אנטיפרס עבדא דבית חשמונאי . ומרד
והרג כל בית אדוניו ומלך כ״ה שנים . ושכיב עובדיה ומלך ועמד
שמעיה בנו חכמים דיברוהי הרי י׳ דורות : ומלך אנריפס בן הורדום
ומלך אחריו מנוח בנו . ושכיב שמעיה ועמד אחריו שכניה בנו חכמים
דיברוהי . בשנת ק״נ למלכות אנריפס היא שנת ת״ך לביניין הבית שנת
נ׳ אלפים ושמנה מאות וכ״ח לבריאת עולם . בא אספסיא וחרב הבית
והגלה את ישר׳ ובתים הרבה החריב ומחורי יהודה שהביא לאספסיא היא
ספרד שנת ק״פ לאדום שמלכו בפני הבית : ובשנת נ״ב לחורבן הבית
חרבה ביתר : בשנת ק׳ס׳ז׳ לחורבן הבית אתו פרסאי על רומא ושכיב
שכניה ועמד אחריו שכני״ה חזקיה בנו חכמים דברוהי : ושכיב חזקיה
ונקבר בארץ ישר׳ בארבאל אשר לישוע . בו נשרף הכהן במזרח
העיר : ועמד אחריו ע״ב עקוב בנו . חכמים דברוהי : ושכיב עקוב 227 b

ועמד אחריו נחום בנו חכמים דברוחי . רב הונא ורב חמא ורב מתנה
ורב חננאל . חכמים שלו . ושכיב נחום ועמד אחריו יוחנן אחיו שפט
בנו חכמים דברוחי : רב חננאל חכם שלו . ושכיב שפט ועמד אחריו
ענני בנו . חכמים דברוחי . וכד שכיב שפט נתן מת במעי אמו . כיון
שנולד מת חכמים דברוחי : הוא נקבר בארץ ישר' אצל ר' חייא רבה :
ועמד אחריו נתן בנו חכמים דברוחי : דברי ר' יהודה בר יחזקאל ורב
ששת חכמים שלו : ואחסינו מלכותא פרסאי בשנת ר'מ'ח' לחורבן
הבית נזרה מלכא פרסאי שמדא על ישר' . ושכיב נתן ועמד אחריו
נחמיה בנו חכמים דברוחי : ר'בא ורב אדא חכמים שלו . רב שזבי
חכם שלו : ושכיב נחמיה ועמד אחריו עקיבא בנו חכמים דיברוחי .
רבא ורב אדא חכמים שלו . ובימים סליק שבור לארמון וכבשה :
ושכיב מר עוקבא הרי י' דורות : מת מר עוקבא ונקבר בארץ ישר'
ועמד אחריו מר הונא חכמים דברוחי : אביי ורבה בר יוסף חכמים
שלו : ובימיו סליק מלכא לארמון וכבשה : ושכיב מר הונא ועמד
עוקבא אחיו חכמים דברוחי : ר' חנינא חכמים שלו ושכיב עוקבא ועמד
אחריו אבא בן אחיו מר עוקבן ורבינא חכמים דיברוחי : בשנת ת'ע'ז'
לחורבן קם עלמא בלא מלכא ושכיב אבא ועמד אחריו רב אחא ורב
חביבא חכמים שלו : ושכיב נתן ועמד אחריו מר כהנא אחיו ריב ספרא
חכמים שלו : ושכיב מר כהנא ועמד אחריו רב הונא בנו . רב אחא
חכם שלו : ושכיב רב הונא ועמד אחריו מר זוטרא ורב אחא . . . חכם
שלו : ושכיב מר זוטרא ועמד רב הונא מר אחיו רב הונא בר חנילאי
חכם שלו : ושכיב רב הונא ועמד אחריו רב כפנאי בנו . רב רחומאי
חכם שלו : ושכיב רב כפנאי ועמד אחריו רב הונא אחי אבא רב 228 a
כהנא . רב מרי ורב חנניה ורבה חכמים שלו : ובנוים כלו דבית דוד :
והכי הוי איתתיה דרב הונא ריש גלוותא ברתיה דמר חנניה ריש
מתיבתא הוות ורב חנניה גברא רבא הוה : ואוול דייני דבי ריש גלוותא
למתא דרב חנניה ובעו למיעבד ולא שבקנהו ריש מתיבתא . ואתו
לקמיה דריש גלוותא ואיקפד ריש גלותא ואתא ושכר ואיתייה לריש
מתיבתא ופקד עליה ושמטוה לכל מויא דדיפנא ופקד דלא למיתן ליה
אושפיזא . ואזל ריש מתיבתא ויתיב בכנישתא רבתא ובכא מלא
קקייקיה דמעי ואשתייה . ונפל מותנא בדבית ריש גלותא ומייתן כולהו
בחדא לילא ופש מר זוטרא בבריסא דאימיה . וחזא מר רב חנניה
בחילמיה ועייל לבוסתנין דארוי ושקל נרגא וקטע כל ארזא דהוה
בבוסתנא ופש חד זוטרא תחות ארעא : דלי נרגא ובעא למיקטליה .
אתא גברא סבא סומקא . א'ל לריש מתיבתא אנא דוד מלכא דישר'
והא בוסתנא דילי הוא אנת מה לך איקטלינהו . ומחיי ומחייה בהפכתיה
הדר אפיה לאחוריה ואיתער . ומהדרין אפיה לאחוריה . אמ' להן לרבנן
פוש מן ורעא דדוד איניש . אמרו ליה לא פש מנהון . ואיניש אלא
ברתך דמיעברא אול וגנא אבבא דיליה במיטרא ובשימשא עד דילדא .
וכד ילדה ילדה בר דכר . וכד ילדה נפק ושקליה לגביה . ושוייה
גברא רבא . והוה חד חתן לבית דוד . והוה רב פחדא שמיה . וכד חזו
דכלן לכולהו דבית דוד שקל ממונא ושחד למלכא ושוייה ריש גלותא :
וכד הוה מר זוטרא בן חמש עשרה שנין אול הוא וריש מתיבתא לגבי

מלכא ושקליה לנשיאותיה מן רב פחדא . והוא רב פחדא עייליה
דירבא ואיתפס ומית : ומשום הכי ציירין דבית דוד דירבא חתמידון
228b והוה מר זוטרא ריש גלותא כ' שנין : מר רב חנן ורב סמא ורב יצחק'
חכמים שלן : בימיו נהרג מר רב יצחק ריש מתיבתא : אותו היום נפל
מאור גדול דכור נשיאנו לחיי העולם הבא : ואיתחוי עמודא דנורא
ונפקו בהדי אחבא (?) מאה נברי . ועבד קרבא עם פרסאי ואדית מלכותא
וגוא גויארתא שבע שנין : חטאו והלכו בחורים דהוו בהדי דאשבונהו
דהוו שתיין יין נסך וקא מזני בבנות גוים ואיסתלק עמודא דנורא . דהוה
מסני קמיה ונקטו פרסאי וצלבא למר זוטרא ריש גלותא . וכרונו לחיי
העלם הבא : איתילד ליה בר וקראה מר זוטרא על שם אביו וערקו
כל דבית דורו תלתן שנין לא יכיל מר רב אחנוואי לגלויי אנפיה ומר
רב ניזא אחוה אבוהון דבי מר חנילאי אול נתיב בנהר צבא : ומר
זוטרא בר מר זוטרא ריש גלותא סליק לארץ ישר' ועיילוה לדיש
פירקיה : ושנת רשב לתורבן הבית היא שנת ארבעת אלפים וד"נ שנים
לבריאות עולם . עלה לארץ ישר' והיה ראש סנהדרין : ואחריו רב הונא
בנו : אחריו רב נוריא בנו אחריו מר זוטרא בנו . אחריו רבי יעקב בנו :
אחריו ר' שמעיה בנו : אחריו ר' טנא בנו : אחריו ר' מינם בנו . ואחבנו
ר' אברימא בנו . פ"ז דור : פ"ז כ"לל : ור' אברימא הוליד את ר' יעקב
ואת ר' פינחס ואת ר' עוריה . ור' עזריה את חנוב : הרי פ"ט דור . . .
מאדם עד היום הזה שהוא אחד עשר לחדש כסליו שנת
השמיטה ושנת ד' אלפים וחמש מאות וששים וארבע לבריאת
עולם :

סל"ק סד"ר עול"ם : שב"ח לא"ל נעל"ם :
אש"ר ע"שה ר' יו"סי : הבו"רא יה"ה לנ"ז למצו"ז ולמחם"ה :

Ein Einleitungsgedicht R. Elieser b. Nathan's aus Mainz (1140).

Von

Dr. **Joël Müller.**

Die Introduction in der Form, dass der Vortragende sich von der anwesenden Gemeinde die Erlaubniss erbat, beim Gottesdienste fungiren zu dürfen, hängt mit den ersten Anordnungen zusammen, welche getroffen wurden, um den öffentlichen Gottesdienst in der Synagoge unter Form und Regel zu bringen. In der Zeit der ersten Amoräer[1]) sprach man

[1]) S. den Satz R. Jochanans in Berachot 9b. Vgl. Ps. 51, 17.

vor dem Hauptgebete blos einen einleitenden Vers, der dem Wunsche Ausdruck giebt, Gott möge der Lippe den rechten Laut gewähren, um die frommen Gedanken auszusprechen, von denen die Seele erfüllt ist. Für diesen Brauch könnte das Beispiel vieler Bittpsalmen angeführt werden, deren Einleitung ein kurzer Satz bildet, welcher das folgende Gebet anzeigt [1]). Auch ein Wort, welches um die Theilnahme der Gemeinde bittet, scheint an manchen Orten in Uebung gekommen zu sein, wurde aber von den Lehrern abgelehnt [2]). Als hingegen im geonäischen Zeitalter die Sitte aufkam, in das Gebet selbst kürzere oder längere Sprüche des Vortragenden, die sich bald zu Poesien erweiterten, einzuflechten, da verstand es sich von selbst, dass der Vorbeter von der Sendung sprach, die ihm geworden, das Gebet im Namen der Gemeinde zu verrichten. Denn wie der Name des Vorbeters „Bote der Gemeinde" war, so erfolgte dessen Wahl auch von der Versammlung der Gläubigen, und sind die Eigenschaften und die sittliche Bedeutung auch vorgeschrieben, welche derjenige besitzen muss, der zum Vorbeteramte zugelassen wird [3]). Der in die erste Eulogie der Tefilla eingefügte Spruch, welcher den tiefen Sinn und die Belehrung der Weisen erwähnt, die der Vortragende festhalten möchte [4]), ist das erste Beispiel einer Einleitung, welche sich an die hervorragenden Lehrer der Gemeinde wendet. Dieser Spruch ist alt und findet sich schon im Gebetbuche des Gaon Amram. Kalir in seinen Eingangspoesien hebt die Sendung hervor, welche die Gemeinde und ihre Häupter dem Vortragenden anvertrauten [5]), und eine weitere Ausbildung fand diese Introduction am Ende des 10. Jahrhunderts in Spanien und in Deutschland. Die Einleitungspoesien zum Hauptgebete, welche die Namen des Joseph Ibn Abitur, Meschullam ben Kalonymus und Simon ben Isac

---

[1]) Vgl. Ps. 4. 5. 9. 17. 28. 61. 64. 86. 88. 102. 141. 143. Besonders beliebt ist eine solche Introduction in David'schen Psalmen. Beispiele anderer Introduction sind in Ps. 78. 101 zu lesen.

[2]) S. Mordechai, Berachot I, 22. Tur Orach Chajim 111. Vgl. den Vers Deuteronom. 32, 3. —

[3]) Die in Taanit 16b für die Wahl des Vorbeters festgestellten Sätze beziehen sich auf den Vorbeter im Allgemeinen, nicht nur für den, der die Gebete an den Festtagen vorträgt. So hat sie wohl schon S. Kahira in Halachot Gedalot verstanden. S. das. Tanijot E. So sind sie auch bestimmt in dem alten Respons. in den Resp. der Geonim des Ostens und West. No. 171 und Resp. Alfassi 281 verstanden.

[4]) מסדר חכמים.

[5]) S. Pijjut אורשה im Tal- und אמיץ im Geschemgebete.

aus Mainz tragen, gehören zu den besten Erzeugnissen der poetanischen Litteratur [1]).

Vielleicht noch älter als diese Introductionen zum Gebete ist die Formel der „Erlaubnissertheilung", die Lection vorzunehmen. Ein alter Satz der Gesetzesbestimmung [2]) schrieb vor, dass Niemand aus der Thora lesen dürfe, der hierzu nicht bestimmt aufgefordert würde. Nicht einmal dem Vorsteher der Synagoge wurde hierin eine Ausnahme zugestanden. Es wurde daher der für den Vortrag Bezeichnete immer vorgegerufen. Nun kam die Sitte auf, dem Rufe selbst einige Sprüche vorangehen zu lassen. Diese finden sich schon bei Amram Gaon und sind in dem Cyclusgebetbuche aus Vitry, welches die Gebetordnung des 11. und 12. Jahrhunderts in Lothringen darstellt, ausdrücklich als „Erlaubnissintroduction" für den Cohen, der zuerst aus der Thora vorträgt, bezeichnet [3]). Mit der Ausbildung der synagogalen Poesie musste auch diese Introduction die poetanische Form annehmen. Es geschah dies in zweifacher Weise. Der aus der Thora Vorlesende trug entweder selbst die Einleitung vor, oder der Vorbeter der Gemeinde, indem er einen Mann zum Vorlesen aufforderte, gab seiner Einleitung eine poetische Form. Zu der ersten Art gehören die aramäischen Stücke, welche derjenige sprach, welcher am Tage der Gesetzgebung, am Wochenfeste, die Thoralection begann oder zu Ende führte [4]), zu der zweiten die „Erlaubnissertheilung" zur Beendigung und zum Eröffnen der Pentateuchlection am Freudenfest der Thora [5]). Auch sonst mögen schon früh bei besonderen Gelegenheitslectionen derartige Introductionen in Uebung gewesen sein. Wir wissen nicht, ob die poetischen Eingänge vor den freien Vorträgen und den Predigten im frühen Mittelalter, wie wir sie im Midrasch-Buche aus Yemen lesen [6]), vornehmlich in Deutschland ihre Pflege fanden. Hier treten uns weitere Beispiele derartiger Poesien

---

1) S. Rosenberg, Kobez maasse jede Geonim, Poesien, S. 18 und Einleitungen zu 2. Neujahrs- und Versöhnungstags-Schacharit.

2) Tossifta Megilla III.

3) M. Vitry, S. 596 Hs. 483.

4) יציב פתגם und אקדמות מילין.

5) לחתן בראשית und רשות לחתן תורה. Viele Wendungen in dem letzteren erinnern an den Bräutigams-Reschut des Simon b. Isac. Auch die Eintheilung des Reschut, als von mehreren Factoren zugestanden, ist dieselbe. S. Seite 32, Note 4.

6) S. Kohut in der Monatsschrift für Gesch. u. W. des Judenth., Jahrg. 38, S. 389 f. Die Gedichte sind auch im Midrasch ha-gadol Ms. Berlin zu lesen.

erst in den Zeiten des Jacob ha-Lewi am Anfange des 15. Jahrhunderts entgegen. Aber poetische Stücke für den Bräutigam, welche am Sabbathe nach der Hochzeit in der Synagoge vorgetragen wurden, sind im 11. und 12. Jahrhundert in Deutschland geschrieben worden. Das Cyclusgebetbuch, welches viele damals in Uebung gewesene Declamationen enthält, bewahrt uns eine „Erlaubnisseinleitung für die Lection des Bräutigams" von Simon b. Isac aus Mainz [1]), aus dem Anfange des 11. Jahrhunderts. Diese Einleitung findet sich auch, und zwar in reinerer Form, in einem Gebetbuchmanuscript der königlichen Bibliothek in Berlin [2]). Hier liest man am Schlusse den Vermerk, dass, nachdem der Vorbeter den Vortrag des Gedichtes beendiget hat, der Bräutigam die Bühne betritt und ebenfalls einen einleitenden poetischen Vortrag in aramäischer Sprache hält [3]). Es sind demnach bei der synagogalen Nachhochzeitsfeier beide Formen zur Geltung gekommen. Der Aufruf zur Lection wurde durch den Vortrag einer Poesie ausgeführt, und der Vorlesende selbst sprach ebenfalls eine fromme Einleitung. Er bediente sich des aramäischen Idioms, in welchem auch die Introduction für das Wochenfest, welche der Vorlesende selbst sprach, abgefasst ist. Wir bringen hier ein derartiges frommes Hochzeitssynagogencarmen zum Abdruck, welches Elieser ben Nathan aus Mainz, der um 1140 wirkte, zum Verfasser hat. Dasselbe ist ebenfalls in dem genannten handschriftlichen Gebetbuche

---

1) Machsor Vitry, S. 596 Hs. 584.

2) Ms. cod. or. qu. 361, S. 191.

3) Wo man in M. Vitry, S. 598, Zeile 2 כי גדול שכר אמנה · ויעמוד הוא liest, findet sich in dem bez. Ms. der Berliner Bibliothek der Passus, ויקום החתן ושושביניו ויאמר אתניה שבחיה דחי עלמא. Nach der 22 Zeilen umfassenden aramäischen Poesie nebst Schlussversen Gen. 1, 28 und 24, 1—4 und deren aramäischer Version ist zu lesen ויאמר החזן הפיוט הלז, und zwar sind die ersten Verse des Stückes angesetzt, welches in M. Vitry S. 589, Nr. 487 erscheint, (ברוך וכו' bis הוצק בשפתותיך). — Die Ordnung des Vortrages mag eben nicht in allen Gemeinden die gleiche gewesen sein. Auch im Texte des Hauptpijjut enthält das Ms. vielfach bessere Lesarten, welche wir denen des M. Vitry entgegenstellen. — M. V., S. 596, Nr. 484. (Z. 3 כעל פי הגבל fehlt der zweite Vers für den Buchstaben ע) Ms. (עתים . . .) עובד לאיש ואיש כמפעליו זוג נאה לקבל; — das. (M. V. ופעם לטורדם) Ms. ופעם לשודדם. — M. V. S. 597, Z. 1 (עשר להגבל) Ms. יישובם עבור להגבל. — Das. M. V. (בין שתי אישות) — Ms. בין שתי אות אישות. — M. V. das. Z. 5. (כתרומת מעשר מתבל) Ms. כתרומת מעשר מטבל. — M. V. Z. 6. (קרואים לזמן) Ms. קרואים לזימון. — Z. 7. (בבית הועד לקבלי) M. V. בבית הועד להקבל. — Z. 8. (בכטליאר מהתבלבל) Ms. בכליאר מהבלבל S. Horrwitz Anmerkung z. M. V. das.

zu lesen[1]), und zeigt gegenüber dem Gedichte Simon b. Isacs einen gewissen poetischen Fortschritt. Allerdings zerfällt auch dieses in vier Stücke. Im Namen und unter der Erlaubniss Gottes, im Geiste und im Sinne des Gottesgesetzes, dem Willen der. frommen Lehrer entsprechend und mit der Einwilligung und Theilnahme der Glaubensgemeinde wird der Bräutigam zur Thora gerufen. Allein die Ausführung ist bei Elieser b. Nathan eine sorgfältigere und hat mehr Kraft und Schwung. Während Simon b. Isac im ersten Absatze sehr sonderbare Sagen aus dem Midraschkreise einstellt, malt Elieser b. Nathan rein und zart die Feier des ersten Ehebunds im Paradiese aus und führt mit Kunstsinn den Vergleich des Bräutigams mit einem Könige durch, da dem jungen Ehemanne am Hochzeitstage Huldigungen wie einem Fürsten entgegengebracht werden. Auch der zweite Absatz[2]) in der Poesie d. Simon b. Isac, ist abgesehen von der in demselben enthaltenen halachischen Hindeutung matt und farblos, ebensowenig hält der dritte[3]), welcher von den Lehrern spricht und ziemlich weitläufig geschrieben ist, den Vergleich mit der Introduction Elieser b. Nathans aus. Das letzte Stück[4]), welches die Theilnahme der Gemeinde an dem freudigen Feste eines ihrer Glieder darstellen soll, hat bei S. b. I. für diese Antheilnahme selbst nur wenig Worte, während Elieser b. Nathan diese in der klarsten und sichersten Art zeichnet. Wir glauben die Segenswünsche, welche dem Bräutigam entgegentönen, zu hören, und möchten einstimmen in die Freudenrufe, welche die Synagoge beim Erscheinen des glücklichen Paares erfüllen.

Der Form nach hat der erste Absatz des Gedichtes dreizehn Doppelverse, welche das zweifache Buchstaben-Akrostichon „Elieser berabbi Natan" geben und weitere achtzehn Verse, die dem Huldigungszuge des Bräutigams gewidmet sind.

Der zweite Absatz hat dreizehn Verse, welche als Akrostichon die fortlaufenden Buchstaben des Alphabetes Alef bis Lamed

---

[1]) Berl. Bibl. Hs. Cod. or. qu. 361 S. 215—217. Vgl. Zunz, Literaturg. d. sy. Poesie S. 214 und 261.

[2]) M. Vitry S. 597 Z. 11 ומרשות שלומת אומן.

[3]) Das. Z. 18 ומרשות שותי מימיה.

[4]) Das. Z. 26 ומרשות שאריית. Vgl. Note 11. Wir vermuthen, dass in dem Reschut für חתן בראשית zum Freudenfeste der Thora zu lesen sein wird מרשות כליל הוד נשיא . . . ומרשות ראשי ישיבות. Dadurch wäre ein fünffacher רשות wie in der Introduction zu חתן תורה das. hergestellt. Blos die Erlaubniss im Namen des Synhedrion (oder im כליל הוד נשיא) für den Vorsitzenden desselben רשות לחתן בראשית ist hier hinzugefügt. In der Introduction für den Bräutigam hat diese keine Bedeutung.

tragen, ihnen reiht sich ein Schlussvers an. Der dritte Theil besteht aus zehn Versen mit dem Akrostichon der Buchstaben Mem bis Taw; ihm sind vier Schlusssätze angefügt. Der vierte Absatz endlich, der am Ende reiche Segnungen für den Bräutigam und dessen Haus erflehet und auch die Aufforderung an denselben einzuflechten weiss, an dem Freudentage reiche Spenden zu geloben, setzt vorerst in vierzehn Versen das Akrostichon des Dichters „Elieser berabbi Natan" an, wobei jeder Buchstabe zweimal erscheint. Dem folgen weitere fünfundzwanzig Verse.

Der Dichter dieses Stückes ist derselbe Lehrer, welcher in einer Gedenkschrift die Leiden der deutschen Gemeinden während des ersten Kreuzzuges beschrieb, und auch in dieser Ausführung sind Gedichte eingelegt, welche in den Buchstaben der Versanfänge den Namen Eliesers zeigen. Wir müssen die Vielseitigkeit seines Geistes rühmend anerkennen. Dort versteht er es, die düsteren Tage der Trauer und der Klage mit rührenden Worten zu schildern, in verschiedenen Gedichten für heitere Familienfeste aber, welche wir diesem in der Gesetzeskunde berühmten Lehrer verdanken [1]), weiss er mit den hellen Farben der Freude zu malen. Auch das hier mitgetheilte Stück athmet frohen Muth und Theilnahme an dem Glücke eines der Mitglieder der Gemeinde. Wie der jüdische Stamm in den Jahrhunderten der schweren Leiden sich den in ihm ruhenden Frohsinn, welchen das Gottvertrauen hält und festigt, zu bewahren wusste, so verstand es auch der Poet, der das schreckliche Unglück seiner Glaubensgenossen beklagte, sich heitere Tinten für die Beschreibung des Jubels der Engel im Paradiese und für den Vergleich des Synagogenganges eines Bräutigams mit einem Königszuge zu retten.

In unserem Gedichte wird auch die Synagoge, die in derselben waltende Ordnung und die allgemeine Theilnahme am Gottesdienste dargestellt. Vielleicht ist diese Schilderung nicht ganz ohne Bedeutung für die Kunde der Sitten der Juden in jener Zeit.

רשות לחתנים, אליעזר ברבי נתן

A.

מרשות

אל עליון קונה שמים וארץ וברא אגודתו[2]) על ארץ יסדה ואבן פינתה ירה
להבדיל בין מים למים עליות קרה[3]) לִבָּה אורים גדולים כמאמר יהי אורה
יקוו המים בפיו מרובה במועט עירה[4]) יסד ארץ על מכונה לבית חתנות ודירה

[1]) Demselben Dichter verdankt man Poesien für den Sabbat Brit-Mila.
[2]) Im Ms. ואגודתו. [3]) Siehe Bereschit rabba 4. [4]) Das. 5.

עשב ודשא הפריח וכל עצי יערה   עדן גן נטע והכלילו בחופות עשרה[1])
זהב וכל מיני פז ואבן יקרה   זהר נירות ופנסים[2]) תלה בהם להאירה

רבה שחים ודאים[3]) להברות לחתן כירה[4])   רמש ובהמה וחייתו ארץ קרא
בלא עיוף ויגיעה כל הגברא ברה[5])   בלא מעצד וכשיל כי אם באמירה
ראה שולחן ערוך ואין מיסב בחבורה   רצה עפר מאדמה וחתן יצר בצורה
באפיו פח מרוחו מעט מאלהים לחסרה   בעדן גן שמו כבוד והדר להתעטרה
יופי מכלוליו וקירוני מכהה גלגל האורה   יוצרי פק לא טוב היות בלא עזרה
נרדם מצלעו ויעדו[6]) נות בית חבורה   נאה כלה וחסודה וקשטה וקילע[7]) שערה
תשורה הביאה אצל חתן בהוד ותפארה   תופפו בני אלהים וזמרו בזמירה
נשא הכוס[8]) וברכם ברכת הזוג באמירה   נעימים זוגים בברכתם יתברכו מפי הגבורה
יפרו וירבו כחול אשר אין לו ספירה   נדעה נרדפה אחרי השם הנכבד והנורא
לכבד חתנים וקשט כלות לשמחם בגיל
ובמורא   כמשפט המלכים נהוג עם בדרך ישרה
כי המלך בכס מלכותו יושב בפז ועטרה   וחתן באפריונו בכלת חתנים מעוטרה
והמלך משרתים לפניו במנה יפה לברירה   ולחתן בוררים חלק יפה בראש כל החבורה
למלך בכל יום מרובים[9]) בשרדה   ולחתן בחתונתו מוסיפים מטעמים ופרפירה[10])
המלך עובר לפניו ואחריו עבדיו בשורה   החתן יוצא בראש ומריעיו אחריו בהדרה
המלך הכל עומדים מפניו עד עברו מעברה   החתן בעברו איש ישראל עומד בשורה
המלך וכל העם ביפיו[11]) יבנו סיירה[12])   החתן לראותו בנות צעדה עלי שורה
המלך בהקהל עולה בבימה וקורא משנה
תורה   החתן ביום חתונה על מגדל עץ הוגה בתורה
לכן ובכן ע' וע' פלוני בר פל' החתן וקום וקרא   ותן גודל לאלהינו ובשם ה' אקרא
והיה לך לאור עולם ולתפארה.

B.

מרשות

אילת אהבים ויעלת חן ללומדים   בעליל[13]) מזוקקה צרופה ביד מלמדים
גרוסה וטמונה בפלפול התלמידים   דרכי נועם ושלום לך מצומדים
היא לראשך חן ועטרת ענודים   וסלסלה ותרוממך ותושיבך בין נגידים
זיו חכמתה תאיר עינך בלימודים   חיים למרפא ושיקוי לעצמות וגידים
טיף שפתותיה מור דרור ומגדים   יכונו על שפתיך כאחד אחודים

---

1) Das. 18 und Pirke di R. Elieser, 12.
2) φανός für Leuchte kommt im Talmud vor. S. Succa 29a.
3) Wir lesen ודודאים.
4) Von כירה, die Backröhre.
5) Wird bessser ברא zu lesen sein.
6) Vielleicht ist נרדם מצלעו לקח ויעדו zu lesen.
7) Siehe Berachot 61a.
8) S. Beresch. Rabb. 8 und P. di R. Elies. a. a. O.
9) Wir lesen מרבים בשרדה.
10) Vom Worte פרפרת Berachot 42.
11) Wir lesen המלך כל העם.
12) סיירה von סייר bedeutet hier Schaubühne. S. B. batra 21b.
13) Vgl. Sprüche 6, 21.

כתבם על לוח לבך וכידך צמודים לא תבוש כי ידברו בשער יחידים
אורך ימים בימינה וכבוד ומאודים.

C.

מרשות

מחוקקיה אנשים חכמים ונבונים נריבי לב הוגי ביקרה מפנינים
סוד השם ליראיו פשטנים ורבנים עמקיה ורזיה דולים מבורות ספונים
פירות פיהם משביעים מכופנים[1] צפונות מגלים וספונות מפעמים[2]
קלים וחמורים מגלגלים ואופנים רויה[3] דורשים בשבעים פנים
שוקלים המגדילים וגם מוניס תורת אמת הוגים ושונים
מרשותם עלה ויכבדוך בחורים וזקנים גוי צדיק שומר אמונים רגילים
לגמול חסד לכלות וחתנים כולם פה אחד יהו עונים
ברוך הבא בשם ארוני הארונים.

D.

ומרשות

אמוני שלומי ישראל הטעדים לחופתיך למקדש מעט זה אשר פה היום ביאתך
יפיפית מבני אדם הוצק חן בשפתותיך עלית למרום ישבת כמלך בגדוד תחנותיך
זר עטרת מלוכה ומעיל צדקה עטייתיך, רפר מכלול פארך עליך חתן לכהונותיך
במור ואהלות וקציעות כל בגדותיך ריחך כריח שדה ברכות אב נחלתיך
רעיך[4] יושבים לפניך הבכור בכבורתו בעלותו על מגדל עץ[5] אחריך ימשכו ללוותיך
לתפארתך
יקיפו בעטרה יסובבוך על סביבותיך נכבדות מדבר בך ישא מדבריותיך
תוקפים ורוננים לשמחך ולשמוח בשמחתך נעים ומירות יזמרו אחרי קריאתך.
ואתה פלוני בר פלוני החתן ביום חתונתיך תרום ראשך ותרום שותיך[6]
תנשא כבודך ותעלה חופתך ישמחו הוריך ותגל יולדתך
התחפש ובא ודריך על במותיך קום עלה בית אל ועמוד על משמרתך
כמשפט המלך עמוד על בימתך וברך תחלה וסוף וקרא פרשתיך
וכי תזכיר שמו ינחך[7] ברכה אל ביתך ולכבוד התורה והחתונה תדור ברכותיך
ואברכך לפני ה' ותהי שלמה משכורתך ברך לקחתי ולא אשיב מברכותיך
יצו י"י את הברכה באוצרותיך ובכל משלח ידיך ובכל פעלתך
שמח תחן באשת נעוריך חברתך וייטיבך לבך בימי בחורותיך וזקנותיך
אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך ובניך כשתילי זיתים וגם בנותיך
וראה בנים לבניך וגם עטרת זקנותיך ויהי כחול זרעך וצאצאיך וצפיעותיך
ויהיו בניך לשרים תחת אבותיך יגלו במוב ימיך ובנעימים שנותיך

---

1) Vgl. Hiob 30, 3 בחסר ובכפן.
2) S. Genes. 41. 45. Der letzte Buchstabe des פענח ist hier weggelassen.
3) Wir lesen hier רויה.
4) Die Initialbuchstaben lauten hier בר רבי.
5) Eine Glosse zum Texte setzt hier (für עץ) das Wort אבן. Je nachdem in einer Synagoge die Tribüne aus Holz oder Stein aufgerichtet war, benützte man den einen oder den anderen Ausdruck.
6) Gebildet von שוע. S. Jesaj. 32, 5.
7) Wir lesen יניח.

ויהי כנהר שלומך וכגלי הים צדקתיך ויהי שלום בחילך ושלוה בארמנותיך
ברוך פרי במעך ופרי אדמתך וכל הקהל הזה יתברכו בברכתך
מרשותם עמוד ושלה אתה וכל עדתך ובעלותך יעמדו כולם לקראתך
ושפה אחת יאמרו לעומתך ברוך אתה בבואך וברוך אתה בצאתך.

Uebersetzung.

A.

Der Herr gestattet nunmehr dir das Wort, — Des Bodens Fels, des Himmels ew'ger Hort! — Eng schloss er, sicher dieses Erdenrund, — Wie nur der Meister setzt den festen Grund. — Des Himmels Wölbung hob sich über Fluthen, — Hell strahlt das Licht, es flammen Gluthen. — Unendlich scheint das Meer, es fliesst in Tiefen. — Des Herrn Befehle all die Wasser riefen. — Es zieret sich das Land, und festlich grün — Erscheint Gefild und Flur, die Blumen blüh'n. — Es rauscht der Wald; gewölbt als Baldachin, — Dehnt er dem Mann, der zarten Frau sich hin. — Um Edens Lust in hellem Flammenglanz — Schlingt sich der Edelsteine reicher Kranz. — Seht, Pflanzen laden ein zum Hochgenuss, — Thier, Wild und Vögel senden lauten Gruss. — Der Herr dies Alles schuf durch's Wort so schlicht; — An jedem Kunstgeräth es auch gebricht. — Besorgt zum reichen Mahl du Alles hast. — Kommt auch Besuch? Wo ist der fremde Gast? — Da bildet er des Mannes Kraftgestalt, — Giebt ihm den Geist, die mächt'ge Gottgewalt, — Führt ihn in's Eden zu der Herrschaft Sitz. — Vor Mannes Schönheit bleicht der Sonnenblitz. — Er ist verlassen, meint der Herr, allein, — Und nimmt die Rippe ihm und formt das Bein — Zum Weibe herrlich, glanzerfüllt und rein, — Bringt bald die Braut geziert, geschmückt, — Die schnell des Bräutigams Gemüth entzückt. — Man höret hellen, lauten Jubelsang; — Es nahen Engelreih'n in raschem Gang. — Die Pauken wirbeln schallend hellen Klang! — Der Herr erscheint, gefüllt ist der Pokal, — Es klingt der Spruch: „Beglückt sei diese Wahl! — Beglückt das Paar, dem Gott sich segnend naht.“ — Es wall' auf blumenreichem Heilespfad, — Des Hauses Sprossen füllen einst das Land, — Wie Meeresufer rings umschliesset Sand! — O, lasset uns die Wege Gottes wallen, — Mit Schmuck und Pracht verzieren unsre Hallen! — Wenn Braut und der geliebte Mann erscheinen, — Wir uns zu achtungsvollem Gruss vereinen. — Den König ehret man in gleichem Ton; — Er thront erhaben, ihn umstrahlt die Kron'! — Den jungen Gatten führet segnend hin — Zum Ehrensitze unter'm Baldachin. — Die Diener bringen reiche, seltne Gaben, — Des Fürsten Herz erfrischend, oft zu laben. — So wählt man für den Bräutigam das Beste — Beim Freudenmahl, am hellen, frohen Feste. — Des Königs Wink vollführt man, auch den leisen, — So reichst du jenem Leckerei und Speisen. — Der König zieht, es folgen weite Schaaren, — Zu jenen sich Genossen würdig paaren; — Es naht der stolze, schöne Königszug; — Das Volk erhebt sich wie in raschem Flug. — Auch die Gemeinde stehet ehrend, grüsst, — Wenn festlich jene Reih' vorüberfliesst. — Man baut Gerüste, will den König sehn. — Hier schauend Mädchen an den Wänden stehn. — Einstmals der König des Gesetzes Kunde — Von hoher Bühne tönen[1])

[1]) Deuteron. 31. 10; Mischna Sota 7. 8.

liess der Runde, — So steht der Bräut'gam heut auf der Empor', — Er redet vom Gesetz, es horcht das Ohr!
Komm N. N. und lies das Gotteswort.
Gieb Ehr' dem Herrn. Ich bet' zum Weltenhort.
Zum Lichte führ' er dich, zur Ehre Pfort'!

B.

Die Glaubenskunde ruft; ich sprech in ihrem Geist, — Sie, die als Freundin traut den Kennern sich erweist, — Die edler Lehrer Forschen neu mit Klarheit schmückt, — Die Jünger stets in regem Geistesspiel entzückt. — Auch dir gewährt sie Frieden, segensreichen Lohn, — Wird deine helle Zier, des Hauptes schönste Kron. — Sie halte hoch! sie führt Dich zu der Edlen Sitz, — Und Weisheit strahlt fortan aus deiner Augen Blitz. — Ja, Kraft und Frische haucht sie in der Sehnen Flucht. — Ist doch ihr Wort wie Balsam, Paradiesesfrucht. — O, lass ihr einend Wort auf deinen Lippen walten, — Die Hand umfasse sie, es wahren sie des Herzens Falten. — Du bleibest nicht zurück, wenn Lehrer Sätze künden, — Sie führen dich zum Leben, zu des Glückes Gründen.

C.

Im Sinne edler Männer, die immer forschend denken — Und ihren Geist so gern in tiefe Schachte senken, — Wo schönstes Gut und reiche, helle Perlen blinken, — Aus klarstem Geistesquell die frische Labung trinken, — Lass' tönen ich den Ruf: Sie bieten allen Speise, — Sie lösen vielverschlungene Räthsel sanft und leise, — Oft tönt das Wort, sich selbst bestimmend in dem Kreise, — Dem Geist erklingt der Spruch in vielverschiedener Weise. — Wir siebzig Alte sassen einst im hohen Rath, — So vielfach[1]) auch entfaltet sich der Forschung That. — Da wird erprobet, Silb' und Wort und Satz gezählt, — Im ems'gen Streben stets auf's Neu' der Geist gestählt. — Von allen diesen, Jung und Alt, bist du gerufen; — Komm, sprich den Segensgruss, ersteig die hohen Stufen, — Sie all' entbieten liebreich Heil. Oft schon flossen — Hier Gruss und Wort entgegen zarten Eh'genossen. — Nun klinget dir der Spruch ein helles, lautes Amen! — Gesegnet sei, o Freund, in Gottes heil'gem Namen.

D.

Im Sinn der Frommen, welche mit dir ziehen, wallen, — Begrüss' ich dich in diesem frommen, heil'gen Hallen. — Du bist so schön, dein Wort ist hell, das Auge blitzt, — So nur ein Fürst inmitten seiner Reihen sitzt. — Dich ziert ein klug erlesenes, reiches Prachtgewand, — Verklärend liegt es um, wie reines Priesterband. — Myrrh', reiche, süsse Düfte, wie sie Blüthen hegen, — Zieh'n dir um's Kleid, es mahnt an jenen alten Segen, — Der mildem, augenschwachen Vater[2]) nie gebrach, — Der von des Waldes und der Fluren Würze sprach. — Es schliesset sich um dich der Trauten enger Kreis, — Erst Aelt're, dann die Jüngern, nach der Väter Weis'. — Trittst du zum Lobgebete auf die Kanzel hin, — So ziehen Alle mit in frommem Sinn. — Man

---

[1]) S. Bemidbar Rabba, Nasso, 15.
[2]) Isaak. S. Genesis 27, 27.

kündet deine Tugend, laute Reden klingen. — Ich höre sanfte Töne, weiches, mildes Singen. — Auch Jauchzen hör' ich, höre helle Grüsse rauschen. — Wenn aus dem Spruch sie deines Namens Klang erlauschen.

Nun, Bräutigam, am Tag der frohen Hochzeitsfeier — Sprich laut auch du das Wort, erheb' dein Haupt nun freier. — Dein Loos, die Menschen nennen's glücklich, vielbegehrt. — Ich sehe, die dich zeugten, freud- und wonnverklärt. — Erhebe dich, dir ist geweiht hier Raum und Ort; — Dein harrt erhöhter Sitz, der Ehre reiche Pfort'. — Von hoher Bühne las der König einst die Kunde — Es horchet dem Gesetz des Volkes weite Runde — Lies du nun, wie ein König glücklich, preise! — Und ruf des Himmels Segen rasch in deine Kreise. — Spend' frommen, edlen Zwecken deine milde Gabe, — Dass sich der Arme, Dürft'ge und die Wittwe labe. — Ich will dich preisen, segnen, reich durch Sprüche lohnen. — Mög nun und immer Glück in deinem Hause wohnen! — Neu, frisch möcht' ich dir reiche Segenskränze schlingen, — Möcht' betend dir des Himmels Gnad' erringen.

Freu' dich der treuen, edlen Freundin deiner Jugend. — Seid immer ewig froh im Morgenglanz der Tugend. — In eine reiche Zukunft blicke! Eine Rebe — Ist reinen Hauses Pflanzung. Fortab strebe, — Sie zart zu pflegen. Bleibst im Alter noch umschlossen — Von inn'ger Liebe, von der Treue reichen Sprossen. — Dein Haus erblühet, es erglänzt in hoher Ehr' — Um euch fliesst Tugend, Glück, ein ruhig Meer. — Dir folgen ehrend Viele, zieh'n in deine Hallen. — Heil, Frieden, Wohlfahrt winken dir, den Deinen Allen. — In deinem Haus' wird der Gemeinde Heil erblüh'n; — Drum All' vereint in Lieb dir heut' entgegenglüh'n.

Komm, tritt heran, o theurer, werther Sohn
Mit den Genossen, die dich freudig führen.
Es tönet dir der Gruss, der reichste Lohn,
Er kann das schönste Leben schmücken, zieren.
Gesegnet, wenn du kommst, im Kreise weilest,
Gesegnet, wenn du ziehst, von dannen eilest!

Die Schuldennoth der Gemeinde Posen während des Rabbinates R. Isak b. Abrahams (1668–1685).

Von

Prof. Dr. **David Kaufmann.**

Es war ein gesunder Instinct, der die Juden allerorten in Zeiten schweren Druckes ihrer grossen Gemeinden sich annehmen hiess. Sie hatten das richtige Gefühl, in diesen die Vororte und Brennpunkte ihres religiösen Lebens zu besitzen, die Pflegestätten der Ueberlieferung, die Stammsitze der Väterbräuche und Institutionen, die Schirmburgen der angestammten

Gelehrsamkeit, ihre Bildungscentren und Hochschulen. Waren auch diese volkreicheren Ansiedelungen wie hochgelegene Orte beim Gewitter den Entladungsschlägen des allezeit in der Atmosphäre brütenden Judenhasses, der Verfolgung und Vertreibung mehr ausgesetzt als die kleinen Gemeinden, so vereinigten sie doch wiederum in ihrem grösseren Wohlstand und ihrer gesteigerten Leistungsfähigkeit alle Bedingungen der Cultur und des geistigen Lebens und Aufschwunges für das grosse Ganze. Die Gefahr, die eine grosse Gemeinde bedrohte, war darum eine öffentliche Angelegenheit; die allezeit wache jüdische Opferbereitschaft fühlte sich noch ganz besonders angetrieben, wenn es die Rettung eines der grossen Vororte ihres Gemeindelebens galt. Da eilte die Liebe dem Erfindungsgeiste der Zeiten voran, alle Entfernungen schienen aufgehoben, Grenze und Schlagbaum verschwunden zu sein, und die Juden aller Länder verwandelten sich in Eine für einander haftende und verhaftete Gemeinschaft, von Einem Gedanken beseelt, durch dasselbe Gefühl organisch verbunden und geeint.

Heute galt es die eine, morgen die andere Stadt, immer aber Jerusalem. Ob Wien oder Ofen, ob Worms oder Belgrad, das machte keinen Unterschied. Wo die Sendboten des Elends, das über eine grosse Gemeinde hereingebrochen war oder hereinzubrechen drohte, erschienen und an die Thüren der öffentlichen Mildthätigkeit pochten, ward ihnen aufgethan. Gemeinden und Einzelne, allezeit schwer genug von dem Steuerdruck in der eigenen Mitte belastet, mochten nicht zurückstehen, wo es ein grosses und dringendes Hülfswerk, und sei es auch in weitester Ferne galt.

Zu den Gemeinden, die oft in die traurige Lage kamen, durch ihre Sendlinge die jüdische Barmherzigkeit nah und fern anzurufen, gehörte Posen, die zweitgrösste Gemeinde nach Krakau im Königreiche Polen, durch den Ruhm ihrer Rabbiner und Schulhäupter, zu denen lernbegierige Schüler aus allen Ländern pilgerten, in allen Gegenden der Diaspora genannt und gepriesen. Oeffentliche Steuern ohne Maass und Zahl hatten an dem Mark dieser Gemeinde gesogen, geheime Opfer, die für ihren Bestand gebracht werden mussten, sie entkräftet und abgezehrt, wie eine bleierne Decke erdrückte sie eine unerschwingliche Schuldenlast, deren Zinsen nicht einmal, von der Härte wucherischer Gläubiger eingetrieben, voll aufgebracht werden konnten. Man stand vor dem letzten Viertel des siebzehnten Jahrhunderts. Zu allem Unglück hatte die Gemeinde auch noch die Haftung für die Schulden der

Einzelnen übernommen[1]). Vergebens hatte man den Rest der Kräfte angespannt und durch ausserordentliche Maassregeln die drohende Gefahr beschwören zu können gemeint.

Im Jahre 1668 war ein Mann an die Spitze der Gemeinde getreten, dem neben dem Rufe eines der grössten Talmudmeister seiner Zeit noch der eines der tiefsten Kenner der Kabbala vorangegangen war, als er das Rabbinat von Wilna mit dem von Posen vertauschte[2]). Man hatte ihn für würdig gefunden, das Amt zu bekleiden, das ein Mann wie sein hochberühmter Lehrer R. Jona b. Jesaja Teomim[3]), Rabbiner von Metz, anzunehmen sich geweigert hatte. Der neue Rabbiner ward bald die Seele des Rettungswerkes, das es an der ihrer Last erliegenden Gemeinde zu üben galt. Tomanicky hiess der Adelige, dem die Gemeinde mit der Mehrzahl ihrer Steuerträger als ihrem Hauptgläubiger verhaftet war. Johanni 1671 sollten die Schulden, welche er von der Gemeinde als solcher zu fordern hatte, getilgt sein[4]). Wie ein gezücktes Schwert hing der Verfallstag über dem Nacken der Gemeinde. Man sann Tag und Nacht, wie man dem schier unausweichlichen Verderben begegnen könne. Drei Männer, der Rabbiner an der Spitze, traten zu einer Art von Schuldencommission zusammen. Selbst die zahlungsfähigsten Mitglieder der Gemeinde sollten gehalten sein, vier Wochen vor Ablauf ihres Schuldentermins, die Schuldsumme zu Händen dieser Commission in baarem Gelde zu erlegen. Um die Gemeindeschulden zu decken, wurde eine Art Haussteuer ausgeschrieben. Eine Commission von fünf Sachkundigen wurde zu dem Behufe eingesetzt, um jedes jüdische Haus abzuschätzen und von jedem Hundert der Schätzungssumme je einen Gulden einzuheben. Wenn auf den Häusern Forderungen jüdischer Gläubiger lasteten, so hatten diese statt der Besitzer die Steuer nach der Höhe ihrer Forderung zu leisten. Daneben sollten alle indirecten Steuereingänge wie die Abgaben von den Lebensmitteln zum Zwecke der Abtragung jener Schuld thesaurirt werden. Zehn reiche Gemeindemitglieder sollten noch obendrein 1500 polnische Gulden

---

[1]) S. Anhang 1. Alle Daten und Auszüge aus den Gemeindebüchern und dem k. Archive von Posen verdanke ich der unermüdlichen Bereitwilligkeit meines trefflichen Freundes, Rabbiner Dr. Philipp Bloch in Posen.

[2]) Fünn קריה נאמנה, S. 89. Ch. N. Dembitzer in אוצר הספרות ed. Gräber IV, 247 f., Perles, Geschichte der Juden in Posen, 78, n. 35.

[3]) Cahen in Revue des études juives, VII, 222 ff., Z. Hurwitz רחובות עיר p. 11—16.

[4]) S. Anhang 1.

herborgen, um den adeligen Dränger zu befriedigen, und dieselben Zinsen wie dieser beziehen, bis die Summe aus den einfliessenden Steuern, den sogenannten Bardongeldern, abgezahlt werden könne. Die Verarmung der Gemeinde beleuchtet am grellsten der Umstand, dass die Steuerrückstände die Höhe von 5000 Gulden erreicht hatten. Jeder neue Beschluss der am 25. Kislew 1670 zusammengetretenen neuen ausserordentlichen Commission, der wieder der Rabbiner vorstand, zeigt die steigende Noth. Aller Luxus, besonders in der Zahl der Gänge und Gerichte bei den Mahlzeiten, soll vermieden, kein Bräutigam mehr während seine Brautstandes festlich bewirthet werden[1]). Das Gespenst der Verarmung tritt selbst vor die Ehen, die fortan beschränkt und von einer gewissen Höhe der Mitgift abhängig gemacht werden sollen[2]). Die Vorbeter an der alten wie an der neuen Synagoge erleiden eine Reduction ihres Gehaltes um wöchentlich vier Gulden[3]).

Und wie ein Unglück selten allein kommt, gesellte sich hier zu dem öffentlichen Nothstand auch noch die Baufälligkeit der unentbehrlichsten öffentlichen Bauten. Die Friedhofsmauer war eingestürzt, die Gräber lagen ohne Schutz[4]). Vor der Pietät und der Pflicht gegen die Todten musste aber jede Rücksicht zurücktreten; alle Noth des Augenblicks war vergessen, wo die Sorge um die Störung der Grabesruhe theuerer Todter ihr Haupt erhob. Ein neues Anlehen musste aufgenommen werden, und wenn es von wo immer beschafft werden sollte; der Arzt der Gemeinde, Moyse Judka, d. i. wie ich gezeigt habe[5]), Mose b. Juda Lema, stellte sich an die Spitze und versprach, sicherlich Dank seinen Beziehungen zum Adel und zur christlichen Umgebung, für die Aufbringung des Anlehens Sorge zu tragen.

Aber auch der alten Synagoge drohte der Einsturz[6]). Der Bau war nicht länger aufzuschieben, wenn man das alte Wahrzeichen der Gemeinde, das Gotteshaus der Väter, nicht wollte in Trümmer sinken sehen. Man hatte schon zu lange gewartet; jeder fernere Aufschub musste Verderben bringen. So beschloss man denn, vor dem Wochenfeste des Jahres 1671

---

[1]) Perles a. a. O. 61 n. 99.
[2]) Ib.
[3]) Ib.
[4]) S. Anhang 2.
[5]) S. Monatsschrift 37, 131. Samuel b. Josef Heller Zoref führt in seinem מצרף לכסף f. 70a an: החכם הכולל השר והטפסר מהור"ר משה רופא.
[6]) S. Anhang 2.

den Bau in Angriff zu nehmen; ein Strafgeld von 10 Thalern sollte jedem Vorsteher unnachsichtlich auferlegt werden, wenn der Beschluss nicht zur Ausführung käme.

Wenn in dieser Nothlage alle Gläubiger, Adelige und Bürger, Geistliche und Laien, auf Eintreibung ihrer Forderungen bestanden, dann war die Gemeinde verloren. Es war nicht daran zu denken, dass man, so von allen Seiten bedrängt und eingeengt, die Mittel finden werde, die furchtbare Schuldenlast abzutragen. In ihrer Verzweiflung wandten sich die Vorsteher an König Michael, der gleich nach seiner Thronbesteigung die Privilegien seiner jüdischen Unterthanen am 5. November 1669 von Krakau aus bestätigt hatte[1]). Sie hatten keine Fehlbitte gethan; am 26. Mai 1671 unterzeichnete der König zu Warschau den Gnadenbrief, der der unglücklichen Gemeinde von Posen ein Schuldenmoratorium für ein Jahr und sechs Wochen gewährte[2]). Es war wie eine Erlösung aus Todesgefahr, als der Schtadlan von Posen, Salomo b. Jacob, genannt Jacobowicz, vor die Behörde von Posen hintrat, um das mit der Unterschrift des Königs und dem Siegel der Reichskanzlei versehene Moratorium behufs gerichtlicher Eintragung vorzulegen. König Michael hatte die Juden und ihre Güter in seinen Schutz genommen, ihnen Handelsfreiheit und Freizügigkeit im ganzen Reiche gewährt und eine Erstreckung ihrer Schuldtermine auf ein Jahr und sechs Wochen bewilligt, innerhalb deren kein Gläubiger, die Adeligen ausgenommen, seine Forderungen an die Posener Juden anhängig machen oder gar eintreiben darf.

Aber es war doch nur eine Galgenfrist, die man vor sich hatte. Die härtesten Gläubiger, den Adel, Tomanicky voran, war man nicht losgeworden; seit Sigismund des III. Zeiten (1586—1632), der am 3. Juli 1592 den Juden in Fraustadt das Recht, Häuser zu kaufen, wegnimmt[3]) und am 12. September 1594 den Jahrmarkt von Exin zu beziehen verbietet[4]), war kein Moratorium für Juden gegen den Adel wirksam. Schon wurden Drohungen laut, dass man die Synagogen sperren und den Juden wegnehmen, ja dass man den Friedhof und das Recht, ihre Todten daselbst zu bestatten, ihnen entziehen werde[5]).

---

[1]) Perles a. a. O. 152.
[2]) S. Anhang 3.
[3]) Wuttke, Städtebuch des Landes Posen p. 110, No. CXXXII.
[4]) Ib. No. CXXXIII.
[5]) Nach dem Briefe R. Mose Zacuts s. Anhang 6.

In diesem Jammer beschloss man denn, die öffentliche Barmherzigkeit der Glaubensgenossen, an die noch nie ein Hülferuf vergeblich sich gewendet hatte, durch Sendboten anzurufen. Je zwei sollten nach den verschiedenen Ländern, in denen Juden wohnten, mit einem Briefe des Rabbinates und der Gemeinde Posen hinausziehen und überallhin die Kunde verbreiten, dass eine der ältesten und ehrwürdigsten Gemeinden der Judenheit dem Zusammenbruche nahe sei und ohne ihre Schuld in der Gefahr schwebe, ihrer Gotteshäuser und ihres Todtenackers beraubt zu werden.

Israel hat nur eine Geschichte seiner Leiden; seine Thaten verzeichnet kein Gedenkbuch. Fasttage und Martyrologien berichten von den namenlosen Opfern, von den thränenreichen Marter- und Dulderscenen, deren wir Zeugen geworden, aber von den zahllosen Liebeswerken, von dem stets erneuten bewunderungswürdigen Aufflammen des Opfermuths und der Hülfsbereitschaft in seiner Mitte, diesen Protuberanzen an der Sonne der jüdischen Barmherzigkeit, ist die Kunde mit der That vergangen. Darum ist es doppelt beachtenswerth, wenn einmal wie bei der Posener Noth von 1671 der Zufall das Zeugniss der werkthätigen Hülfe der fernsten jüdischen Gemeinden uns erhalten hat.

Sicher ist dieser Hülfsaction der Ruhm R. Isaac b. Abrahams wohl zu Statten gekommen. Nicht nur daheim in der Runde und in der Nähe[1]), sondern selbst in fernen Ländern war sein Name gekannt und geschätzt. Mose Zacut, der einst im Ghetto von Posen zu den Füssen grosser Meister gesessen[2]) und seine treue Gesinnung diesem Brennpunkte jüdischen Lebens und Wissens stets bewahrt hatte, blickte mit Verehrung und Bewunderung zu dem grossen Meister des Talmuds und der Kabbala im Rabbinate von Posen empor und that schon um seinetwillen das Möglichste, um den Sendboten, die nach Italien gekommen waren, Thüren und Herzen zu öffnen.

---

[1]) Isak b. Abraham approbirt 1664 als Rabbiner von Wilna עמודיה שבעה, wohl 1673 לקט שמואל, Sonntag am 17. Ijar 1677 Mose b. Eliesers בשרתי צדק, Freitag den 7. Ab 1680 Samuel b. Josef Heller-Zorefs מצרף לכסף, der ihn המקובל אלקי איש קדוד nennt und f. 3a, 72b ihn anführt, Dienstag den 18. Ab 1680 David Liva's עיר דוד, Dienstag den 25. Ijar 1681 Isak Benjamin Wolf's, seines Schülers, des Bruders Jost Liebmanns in Berlin, נחלת בנימן, Dienstag den 17. Sivan 1681 Jecheskel Kindels מראה יחזקאל קמון, Mittwoch den 12. Adar 1683 מגיני זהב, 1684 Selig Margulies נסף נבחר.

[2]) S. אגרות רמז No. 30 die Bemerkung des Herausgebers und Ch. J. D. Asulai שם הגדולים, ed. Benjacob, I, 134.

In der handschriftlichen Sammlung seiner Briefe, Gedichte und kleineren Schriften, die ich besitze, hat er mit eigener Hand die Briefe eingetragen, mit denen er die Posener Sendlinge an seinen kabbalistisch geschulten Freund, den Rabbiner von Reggio, Benjamin b. Elieser Cohen [1]), wie an alle Orte Italiens, die sie aufsuchten, empfahl, wie auch den Brief, den er an R. Isaac b. Abraham richtete, um mit der Noth der Zeit es zu entschuldigen, wenn der Erfolg der Sammlungen hinter seinen Erwartungen zurückbleiben würde. Diese Meisterleistungen eines in fast unglaublicher Reimfülle schwelgenden hebräischen Musivstiles sind die einzigen Denkmale, die als Zeugnisse jener schweren Leidenzeit der Gemeinde Posen bisher zu Tage gekommen sind [2]). Mit dem Briefe aus der Heimat, ihrer eigentlichen Beglaubigungsurkunde, und der Empfehlung des Freundes ihrer Gemeinde, R. Mose Zacut, zogen die Boten durch Italien, um das Herz der so viel in Anspruch genommenen, aber niemals ihre Hülfe versagenden Glaubensbrüder zur Beisteuer für das Rettungswerk zu entzünden.

Nach Deutschland, nach Böhmen und Italien [3]) waren die Sendboten ausgezogen, von deren Erfolgen die Zukunft der Gemeinde abhieng. Sie waren nicht unverichteter Sache heimgekehrt. Man hatte eine besondere Commission eingesetzt, die über die Verwendung der eingeflossenen Gelder berathen sollte. Isak b. Abraham und die vier Beisitzer seines Rabbinates bildeten mit zwei Vorstehern die Mitglieder dieser siebengliedrigen Commission. Es galt vor Allem, die Bestimmung zu treffen, dass man bei der Neubesteuerung auf diese Eingänge keine Rücksicht nehme, weil dann die Reichen weniger Abgaben zu leisten hätten und so ungebührlicher Weise an dem Ertrag der Sammlungen Theil nehmen würden [4]).

Die Gemeinde hatte zum Aeussersten gegriffen, ehe sie zu dieser Maassregel, der Anrufung der öffentlichen Mildthätigkeit, ihre Zuflucht zu nehmen sich entschloss. Man hatte die Kleinodien des Gottesdienstes verpfändet, um nur die Schulden zu zahlen. So war einer der kostbarsten Vorhänge der Gesetzeslade bei Samuel Kalisch, der mit einem Darlehen der Gemeinde zu Hülfe gekommen war, als Pfand in Verwahrung.

---

[1]) Den Adressaten des Briefes Anhang 5. erfahren wir אגרות רמ"ז No. 30. Vgl. über ihn Asulai a. a. O. I יח No. 13, Zunz, Literaturgeschichte 447.

[2]) S. Anhang 5—7.

[3]) Perles a. a. O. 61, n. 1 und Anhang 3.

[4]) So verstehe ich die Bestimmungen in Anhang 3.

Wir kennen noch diesen Gläubiger, der durch seine Abstammung und Familienverbindungen würdig erschien, dass die Gemeinde Posen ihre Heiligthümer bei ihm berge, denn nichts Anderes war diese Verpfändung. Samuel Kalischer[1]), der Sohn des Jochanan Zire's aus Krakau, durch seine Reichthümer weithin bekannt, war durch die Heirathen seiner Kinder mit den angesehensten Familien Polens in Verwandtschaft gekommen. So hatte sein Sohn Isaac eine Nichte des Posener Rabbiners, R. Mose R. Mendels, die Tochter seines Bruders Josef, zur Frau, ward sein zweiter Sohn Benzion der Schwiegersohn des berühmten Predigers von Lublin, R. Nata, und der dritte Jochanan der Gatte einer Enkelin des Rabbiners von Ostra, R. Simeon, der Tochter seines Sohnes R. Hirsch. Von seinen zwei Töchtern hatte Mirjam in erster Ehe einen Enkel Saul Wahls, in zweiter R. Jesaja, den Sohn des gefeierten Verfassers des Ture Sahab, R. David Halewi, Scheba R. Wolf Spira, den Sohn des böhmischen Landesrabbiners R. Simeon Spira, in Prag[2]), geheirathet. Noch im Nissan 1672 war das Posener Kleinod bei Samuel Kalischer in Kalisch verpfändet[3]).

Die Sammlungen, die noch im Nissan 1674 im Zuge waren, scheinen den erwarteten Erfolg gebracht zu haben. Wenigstens ist keine von den gefürchteten Maassregeln, die so unheilverkündend der Gemeinde drohten, über sie hereingebrochen. Der Nothstand war freilich nicht über Nacht zu verscheuchen. Traurig beleuchten den Jammer der Gemeinde die wiederholten Beschlüsse, keinem Armen den Eintritt zu gestatten, vollends der freilich bald zurückgenommene Bann gegen die Unterstützung der widerrechtlich eingedrungenen Wanderbettler[4]). 1679 muss es noch so traurig um die Gemeinde bestellt gewesen sein, dass man sich dazu entschloss, die Zahl der jährlichen Eheschliessungen auf vier zu beschränken[5]).

Fast scheint es, als ob die Noth, der Jammer der Gemeinde und der fromme Zug des eigenen Herzens R. Isak b. Abraham den Gedanken eingegeben hätten, seine Tage im heiligen Lande zu beschliessen. Wenigstens wird es erlaubt sein, diese Vermuthung auszusprechen, so lange nicht eine andere

---

[1]) Ich entnehme die Daten über die Verbindungen und die Abstammung Samuels einem Stammbaume, den ich meinem Freunde Louis Kalischer in Thorn verdanke.

[2]) Bestätigt durch Hock, Die Familien Prags, p. 280.

[3]) S. Anhang 2.

[4]) Perles 61, n. 1 und Anhang 3.

[5]) Perles 62, n. 4.

Veranlassung bekannt wird, die den greisen Rabbiner in den Jahren 1677—78 nach dem „Ziele seiner Bestimmung“ führte[1]) und von seiner Gemeinde fern hielt. Schon hatte man daheim Anstalten getroffen, um das Talmudstudium durch seine Abreise nicht in Verfall gerathen zu lassen[2]), als ihn die Unmöglichkeit, seine Absicht auszuführen, nach Posen zurückgeführt haben mochte, wo er noch bis zum Jahre 1685[3]), bewundert und geliebt, seine gesegnete Wirksamkeit fortsetzte, um ein preisenswerthes Angedenken zu hinterlassen, wie es sein Seelengedächtniss noch heute bezeugt[4]). (Schluss folgt.)

[1]) So verstehe ich die Andeutung למחוז חפצו, Anhang 8. Keineswegs hängt die Reise R. Isaks, wie Perles, 78, n. 35, annehmen zu dürfen glaubte, mit den Geldsammlungen der Gemeinde zusammen, die 1671 bis 1674 im Zuge waren.

[2]) S. Anhang 8.

[3]) David Reinbachs Angabe von 1682 als Todesjahr folgt auch Zunz, Literaturgeschichte 447 und Monatstage 84, s. dagegen Ch. N. Dembitzer כלילת יופי II, 137a.

[4]) S. Anhang 9. Von seinen Kindern sind neben seinem Sohne und späteren Amtsnachfolger R. Jacob (1714—30) s. Perles, 123, und der hier im Seelengedächtnisse genannten Tochter Rösel noch bekannt seine Schwiegersöhne, R. Samuel b. Abraham, Rabbiner von Meseritsch und Rzeszow (s. Dembitzer a. a. O. II, 24b) und Nachum, den er in seinen Responsen באר יצחק ed. L. Pollak (Wien 1894), No. 1, p. ו selbst citirt. Durch einen Stammbaum aus Königsberg kenne ich Samuel רוקאח, Rabbiner in Wengrow, als Schwager R. Isaks.

Besprechung.

ספר יצירה **Das Buch der Schöpfung.** Nach den sämmtlichen Recensionen möglichst kritisch redigirter Text, nebst Uebersetzung, Varianten, Anmerkungen, Erläuterungen und einer ausführlichen Einleitung von Lazarus Goldschmidt. Frankfurt a. M. 1894, 4.

Das Jezira-Buch bietet dem Forscher in jeder Beziehung schwer zu lösende Räthsel. Es fragt sich zunächst, welche von den auch inhaltlich verschiedenen Versionen die ursprüngliche sei, und wie die wesentlichen Divergenzen entsanden sein mögen. Das System basirt auf linguistischen, theosophischen und astrologischen Anschauungen, deren Spuren in den betreffenden älteren Litteraturen erst aufgedekt werden müssen. Sprache und Diction sind von eigenartiger Natur, und zuweilen recht unverständlich. Für die Bestimmung der Entstehungszeit des Buches fehlt es an sicheren Anhaltspunkten, und sie könnte vielleicht nur auf Umwegen erschlossen werden. Die Erforschung des Jezira-Buches ist somit keine leichte Aufgabe; sie erheischt weitgehende und gründliche Untersuchungen.

Herr Goldschmidt scheint den Ernst des Gegenstandes nicht erkannt zu haben, und er wagte sich an eine Arbeit, welcher nur die

Wenigsten gewachsen sind. Die vorliegende Publication G's ist nicht geeignet, Licht in das Dunkel zu bringen, welches über dem Jezira-Buche lagert. In litterar-historischer Beziehung stellt der Editor Behauptungen auf, welche mit längst bekannten Thatsachen in Widerspruch stehen; der ohne Methode zusammengestellte Text ist confus, und die Uebersetzung giebt an manchen Stellen nicht den richtigen Sinn des Textes wieder.

Bezüglich der Entstehungszeit des Jezira-Buches variiren die Meinungen der Forscher zwischen dem ersten Jahrhundert vorchristlicher und dem achten Jahrhundert nachchristlicher Zeit. G. tritt mit einer neuen Hypothese auf, indem er das Buch in das zweite Jahrhundert vor Chr. verlegt. Wohl ist bei der erwähnten Meinungsverschiedenheit ein Jahrhundert mehr oder weniger nicht von Belang; aber die Gründe, welche G. für seine Hypothese anführt, müssen unbedingt als falsch zurückgewiesen werden. So schreibt G.: „Der Verfasser des Buches Jesirah spricht hebräisch, und dies beweist, dass das Buch in einer Zeit geschrieben wurde, in welcher man hebräisch sprach . . ." (S. 12.) Nach dieser Beweisführung müsste das Buch eigentlich in eine noch weit ältere Zeit verlegt werden. Aber bekanntlich bediente man sich der hebr. Sprache zu allen Zeiten selbst bei Abfassung von Werken, welche für das Volk und zum täglichen Gebrauche bestimmt waren, wie die Gebete, die Mischna und die Tossiphta beweisen. Was Wunder, wenn das nur für Gelehrte bestimmte Jezira-Buch in hebr. Sprache geschrieben wurde[1]).

Ferner beruft sich G. (S. 5 u. 9) auf eine von Franck irrthümlich citirte Stelle im Jeruschalmi Sanhedrin c. VII. Diese soll nach Franck (in der ersten Auflage seiner La Cabbale) folgendermaassen lauten: אמר ר' יהושע בן חנניה יכיל אנא על ידי ספר יצירה נסיב קתיין . . .

Aber es ist längst erkannt worden, dass die Worte על ידי ספר יצירה im Talmud nicht vorkommen[2]); folglich beruht der Beweis von der Existenz des Jezira-Buches in der älteren tannaïtischen Periode auf einem groben Irrthume.

Im 2. Capitel der Einleitung beschäftigt sich G. mit Inhalt und System des Jezira-Buches. Wie wenig er in das Wesen dieses Systems eingedrungen ist, zeigen folgende Stellen. Er schreibt: „Der Verfasser zählt zehn gränzenlose Principien, die er ספירות nennt, des Weltalls auf . . vier, durch welche das Weltall entstanden ist, und sechs, die das schon vorhandene Weltall formten . . . Diese zehn Principien, die durch Zusammensetzung der einzelnen Buchstaben zu Worten entstanden sind, entsprechen den zehn Grundzahlen" (S. 20—21). Hier ist jeder Satz ein Irrthum. Die ersten 4 Sephirot sind bekanntlich: der Geist Gottes, der Aether (רוח), das Wasser, das Feuer; das Weltall ist nicht durch sie, sondern aus ihnen entstanden. Die letzten 6 Sephirot sind die 6 Dimensionen des Raumes (die 4 Weltgegenden, oben und unten); diese haben das schon vorhandene Weltall gewiss nicht geformt. Ein geradezu verblüffender Unsinn ist die Behauptung, dass nach dem Jezira-Buche „die zehn Principien durch Zusammensetzung der einzelnen Buchstaben zu Worten entstanden sind". Aether, Wasser und Feuer sind durch Emanation (besser Wandlung), und nicht durch Zusammensetzung der einzelnen Buchstaben zu Worten entstanden. Auch der Raum entstand nicht durch eine solche Zusammensetzung; nur werden (in den uns vor-

1) Es heisst die Sache auf den Kopf stellen, wenn G. behauptet, die Mischna sei nur für Schriftgelehrte, nicht für das Volk bestimmt, und dabei stillschweigend voraussetzt, das Jezira-Buch sei im Gegentheil für das Volk geschrieben.

2) S. Castelli, Il commento p. 15. Franck selbst hat in der 2. Auflage seines Werkes den Irrthum eingesehen und die erwähnten Worte fortgelassen.

liegenden Texten) die Dimensionen desselben mit dem Namen Gottes besiegelt, wohl als Symbol der Allgegenwart Gottes. Die Sephirot haben mit der Zusammensetzung der Buchstaben überhaupt nichts zu thun. Im Jezira-Buche sind beide streng von einander getrennt. Den Sephirot ist das erste Capitel, den Buchstaben die folgenden Capitel gewidmet, und in diesen wird der Sephirot mit keinem Worte mehr Erwähnung gethan. Die Sephirot gingen voran, und erst als sie da waren, begann die Realisirung der Ideen und Verbindung der Elemente mittels Zusammensetzung der Buchstaben. Durch Permutation des Alphabets[1]) sind nicht die Sephirot, sondern sämmtliche Bestandtheile des Universums, und zwar aus den Sephirot entstanden.

Sehr unrichtig schildert ferner G. die Sephirot, indem er sagt: „zu Beginn war weiter nichts da als das einzige göttliche Wesen, als Geist (רוח) verkörpert (?), aus diesem Geiste entstand die Luft (ebenfalls רוח), aus der die zweiundzwanzig Buchstaben (die Sophia [?]) geschaffen wurden. Aus der Luft wurde das Urwasser geschaffen . . . aus dem Wasser wurde das Feuer, d. h. der Aether geschaffen, aus welchem wieder der Himmel entstanden ist. Aus dem Aether wurde der unendliche Raum mit seinen sechs grenzenlosen Dimensionen geschaffen; diese alle Urprincipien geben zehn Zahlen (ספירות)" (S. 23—24). Das Jezira-Buch erwähnt mit keiner Silbe, dass das göttliche Wesen vor der Schöpfung als Geist verkörpert war. Der רוח in der zweiten Sephira ist unmöglich Luft, denn III, 5 heisst es ואויר מרוח, und die Luft entstand aus רוח. Auch ist אש sicherlich nicht Aether. Ganz unbegreiflich ist mir, was G. unter Aether im letzten Satze verstanden hat. Aus Feuer ist doch der Raum nicht entstanden, aus ihm sind nur die Himmelschaaren und der Himmel selbst gebildet. Auch kann G. hier nicht nach der Version der zweiten Recension (s. weiter) den רוח der zweiten Sephira gemeint haben, denn er verwirft (Nota 20) diese Version ganz entschieden; auch lässt er hier nach der ersten Recension in der zweiten Sephira die Buchstaben, und nicht den Raum entstehen. Man sieht, wie oberflächlich G. den Hauptgegenstand unseres Buches behandelt hat.

Das 3. Capitel giebt Rechenschaft von dem Verfahren bei der Redigirung des Textes. G. berücksichtigte 4 Recensionen und zwar: I Mantua (welche er mit A bezeichnet), die Lurjanische (B), II Mantua (C) und die des Saadja (D). Aus diesen vier Recensionen ist der Text G's zusammengestellt. Durch verschiedenen Druck macht G. kenntlich, was seiner Meinung nach ursprünglicher Text, zweifelhaftes Stück, entschieden unechter Zusatz und eingeschobene Erklärung sei. Varianten werden in Noten vermerkt. G. benützte keine der vielen Handschriften des Jezira-Buches und giebt (Vorrede S. VI) als Grund dafür an, „sie seien sämmtlich in bedeutend schlechterem Zustande als das gedruckte Buch." Das Urtheil G's über sämmtliche Handschriften ist gewiss unbegründet, und es wäre für seine Publication von grossem Vortheile gewesen, wenn er wenigstens die besseren Handschriften zu Rathe gezogen hätte. Auch das gedruckte Material ist von G. nicht gehörig verwerthet worden. Manche Variante von grosser Bedeutung ist unberücksichtigt geblieben, und die Bestandtheile der verschiedensten Recensionen folgen derart aufeinander, dass der Leser sich unmöglich zurechtfinden kann.

(Schluss folgt.)

1) Ueber die Permutation s. meine Recherches sur le Séfer Jeçira. R. d. E. j XXVIII, p 95.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Die biblische Völkertafel im Talmud, Midrasch und Targum.

Von

Samuel Krauss in Budapest.

(Forts. u. Schluss.)

II.

Die Söhne Gomer's.

(Genes. 10, 3 = I. Chron. 1, 6.)

	ותגרמה	וריפת	אשכנז
j. Megilla I, 71b.	וטרניקיה	והדיית	אסיא
Targum Jeruschalmi	וכרבריאה	ופרכן	אסיא
Genes. rabba c. 37, 1	וגרמניא	ותדיף	אסיא
Jalkut Genes. § 61	וגרמניא	ותיין	עסיא

9) אסיא = Asia (proconsularis). — Das Wort אסיא hat mit אפריקא ungefähr dasselbe Schicksal gehabt: klar und leicht erkennbar, wie es ist, wurde es dennoch vielfach verkannt und missverstanden.

Was nun zunächst die Verschiedenheit der Schreibweise (אסיא und עסיא) betrifft, welche so sehr urgirt wird[1]), so bedarf es nur des Hinweises auf den häufigen Wechsel zwischen א und ע in dem Worte ἀρχή (ארכי und עזרכי), um zu erkennen, dass dieser Wechsel ganz belanglos ist und uns nicht weiter aufhalten kann.

Wichtiger ist es festzustellen, was die jüdischen Quellen unter אסיא verstanden wissen wollen. Wie Rapoport in Erech Millin, S. 154, richtig bemerkt, hat das Wort Asien im Alterthum drei wesentlich verschiedene Bedeutungen: es bedeutet: 1) den Welttheil Asien, 2) Klein-Asien, welches auch Asien schlechthin genannt wird, 3) die Provinz Asien, mit dem officiellen Namen Asia proconsularis[2]). — Die oben angeführten Quellen setzen nun אסיא für אשכנז. Veranlasst

[1]) Neubauer, Géographie du Talmud, p. 38: „Le mot Assya, quand il signifie l'Asie s'écrit avec א etc.

[2]) Die von Rapoport a. a. O. noch aufgeführten ferneren drei Bedeutungen übergehen wir hier.

wurde diese Deutung wahrscheinlich durch den Gleichlaut von „Aschkenas" mit dem Flusse Askanus im kleinasiatischen Mysien, welches Gebiet in der Römerzeit bekanntlich Asia proconsularis hiess[1]). Führt uns schon dieser Umstand auf die richtige Spur, dass das אסיא der jüdischen Quellen Asia proconsularis ist, so wird diese Behauptung zur völligen Gewissheit durch die Erwägung, dass die traditionelle Auslegung, wie bereits hervorgehoben, von griechisch-römischen Verhältnissen ausgeht und stets auf der officiellen Nomenclatur fusst. Hierzu kommt noch, dass im Neuen Testament unter Ἀσία immer Asia proconsularis gemeint ist[2]), so z. B. Act. 2, 9. 10: Πόντον καὶ τὴν Ἀσίαν, Φρυγίαν τε καὶ Παμφυλίαν; ebenda 6, 9: ἀπὸ Κιλικίας καὶ Ασίας; ebenda 16, 6: Ἀσία neben Phrygien und Galatien.

Eine der Hauptschwierigkeiten nun, die sich an das Wort אסיא knüpfen, besteht darin, dass oft von einem אסיא die Rede ist, welches an der Grenze Palästinas lag[3]). So in Genes. r. cap. 44, 23, wo gesagt wird, dass קיני, קניזי und קדמוני (Genes. 13, 19) erst im messianischen Zeitalter Israel gehören werden, und zwar sind diese Länder nach R. Schimeon ben Jochai דרמוסקום ואסיא ואפמייא, welche demnach an der Nordgrenze Palästinas liegen müssen. Dies trifft nun in Bezug auf Damascus und Apamea[4]) allerdings[5]) zu. Wie verhält es sich aber mit אסיא? Soll ganz Asien oder Klein-Asien gemeint sein, während doch Damascus und Apamea nur Städte sind, oder wäre die Provinz Asia gemeint, welche doch selbst die lebhafteste Phantasie nicht als zu Palästina gehörig ansehen kann? Folglich, so schliesst man, muss es im Norden Palästinas eine Stadt oder Provinz Asia gegeben haben. Der Schluss mag logisch richtig sein; sachlich ist er es nicht, weil eine agadische Stelle nicht nach den Gesetzen der Logik, sondern nach denen der Philologie interpretirt werden muss. Dieselben drei Völkernamen werden jedoch in Genesis rabba und auch in j. Schebiith

[1]) Rapoport a. a. O.; Genaueres über die Askanier in Klein-Asien s. bei Dillmann, Genes.[5], S. 172.

[2]) Ebenfalls Rapoport's Bemerkung.

[3]) Weshalb z. B. Kohut I, 179a wie folgt schreibt: אסיא עיר בתחומת אי בצד צפונה מזרחית, eine Auffassung, die dann zu allerlei abenteuerlichen Behauptungen führt.

[4]) Es ist hier nicht der Ort, zu erweisen, dass unter אפמיא die syrische Stadt Apamea zu verstehen ist.

[5]) Freilich nur in einem beschränkten Sinne, denn auch diese liegen weit entfernt von der Grenze Palästinas.

VI, 36b. von R. Eleasar b. Jacob wie folgt gedeutet: אסיא [1]) ותרקי וקרטנינה Asien, Thracien und Karthago; wird man darum auch ein Thracien und Karthago an der Nordgrenze Palästinas suchen und finden wollen? Der Spruch R. Eleasar's hilft uns den Spruch R. Schimeon's verstehen: es herrscht hier eben die lose ungebundene Phantasie und keine Logik [2]).

Die Provinz Asien wird hier zusammen genannt mit den Städten Damascus und Apamea, beziehungsweise Karthago. Hiervon verleitet, gehen Viele [3]) von der falschen Voraussetzung aus, dass אסיא eine Stadt bedeuten müsse, obwohl der umgekehrte Schluss, dass nämlich, weil Asien eine Provinz ist, auch mit Karthago, Apamea u. s. w. nicht die Städte dieses Namens, sondern deren Umgebung oder Landschaft gemeint sein müsse, mindestens ebenso nahe läge. Und dies ist auch thatsächlich der Fall: in Uebereinstimmung mit dem griechischen und römischen Sprachgebrauch, gebrauchen die Rabbinen die Namen קרטיגני, אלכסנדריא, לודקיא, דרמסקום. אנטוכיא, אספמיא u. s. w. als Bezeichnung nicht nur der betreffenden Stadt, sondern auch des Gebietes, der Provinz, des Bezirkes, der Umgebung, der Landschaft u. s. w., für welche jene Stadt officiell oder sonstwie den Rang oder die Bedeutung einer eponymen Metropole hat. Vermittelst dieser Wahrnehmung lassen sich sämmtliche Schwierigkeiten ungezwungen beseitigen. Die bekannte Tossephta-Stelle (Para VI, 4, p. 636, Chull. III, 10, p. 504, Mikv. IV, 6, p. 656) הלכה זו עלו עליה בני אסיא שלש רגלים ליבנה hebt demnach rühmend hervor, dass die jüdischen Einwohner der fernen Provinz Asien behufs Entscheidung einer Halacha den Weg nach Jabne selbst drei Mal nicht scheuten [4]). Auch der Umstand, dass Asien als am Meere gelegen bezeichnet wird, zeugt für die Provinz Asia proconsularis, so z. B. M. Jebam. XVI, 4 (p. 121a): מעשה בעסיא באחד ששילשלהו לים; ebenso beim Tode R. Meir's j. Kilaim

[1]) Die Stellen Genes. rabba cap. 44, 23, j. Schebiith VI, 36b, j. Kidduschin I, 61d, b. Baba bathra 56a müssten, was die Reihenfolge der Namen anbelangt, untereinander ausgeglichen werden.

[2]) Rapoport bemüht sich, den Grund der Identificirung Asiens, Thraciens und Karthagos mit Keni, Kenisi und Kadmoni herauszufinden; meines Erachtens ein völlig fruchtloses Unternehmen.

[3]) Rapoport, Erech Millin, S. 155; Schorr, Hechaluz, II, 129; Weiss, Dor Dor we-Dorschaw, II, 147, Note 1; Levy im Nhb. Wb. III, 673a; Kohut, I, 179; Fürst im Glossarium Graeco-Hebraeum, S. 64b; Braunschweiger, Lehrer der Mischna, S. 176, Note 2 u. A.

[4]) Vgl. b. Chullin 48a. Wenn dieses עסיא hart an der Grenze Palästinas gelegen wäre, hätte man mit dem Eifer der Söhne Assia's gewiss nicht so viel Aufhebens gemacht.

IX, 32c: רבי מאיר הוי אידמך ליה באסיא . . . אמר לון יהבי עדסי על ניף ימא; Gen. r. c. 6, 5: הוה באסיא בעא דיפרש. Während der Zeit der Verfolgung ist in Asien eine Intercalation des Jahres vorgenommen worden, Toss. Megilla II, 5, p. 223: ומעשה ברי מאיר שהלך לאסיא לעבר שנה בו'; es fand sich dort kein einziges hebräisches (עברית) Exemplar der Estherrolle vor, was allenfalls nur dann verständlich ist, wenn von einer fernen, durchaus griechischen Provinz die Rede ist. Vgl. j. Meg. IV, 74d, b. Sanh. 26a und b. Meg. 18b[1]). In b. Baba mezia 84a wird dem R. Jischmaël b. R. Jose gerathen, er möchte sich nach Asien flüchten[2]); man sieht nicht ein, warum hier nicht das gewöhnliche Asien gemeint sein soll. Selbst der im Talmud erwähnte asiatische Essigwein (b. Ab. sara 30a חמרא חליא דאתי מעסיא) kann sehr wohl die Provinz Asien zur Heimat haben. Bloss die Stelle im Sifri Numeri § 131 erfordert für אסיא, wie bereits oben (No. 5) angegeben, einen anderen Sinn; es ist dort wahrscheinlich Ephesus gemeint. An allen anderen Stellen aber, wo von warmen Quellen in עסיא oder אסיא[3]), geredet wird, kann natürlich nur von einem Orte Namens Assia die Rede sein, und einen solchen hat es in der That am Orontes gegeben; vgl. b. Gittin 4b: עיר אחת היה [היתה] בארץ ישראל ועכסיות שמה.

10) הדייב (so ist zu lesen statt הדיית im Jeruschalmi und הדייף in Genesis rabba) = Adiabene. Im Targum jeruschalmi II. zu Genes. 10, 3 wird פרכון für ריפת gesetzt, ein sonst völlig unbekanntes Wort. Es ist zu bemerken, dass für אשכנז in Jerem. 51, 27 im Targum (ed. Lagarde) חדיב gesetzt ist, welche Form mit ח ganz dem syrischen חדיב entspricht. Da ריפת des Textes sonst ganz unbekannt ist (s. Halévy in Revue des études juives, XVII, 161), so ist die traditionelle Wiedergabe durch Adiabene als ein vielleicht zur Aufhellung des Wortes führender Wink besonders zu beachten. Die Ursache der Gleichsetzung von Riphath mit Adiabene können wir nicht angeben; immerhin zeigt der Umstand, dass sowohl Aschkenas als auch Riphath, auf Adiabene gedeutet wurde, zur Genüge, dass es hierüber der Hauptsache nach eine feste Tradition gegeben hat. Alles Uebrige über הדיב s. bei Kohut III,183.

---

[1]) Siehe über die Frage Frankel in dieser Monatsschrift IV S. 128 und Darke ha-Mischna S. 155 Anm.

[2]) Nach j. Ab. sara III Anf.; s. Rapoport, S. 155.

[3]) In diesem Sinne ist die Schreibung עסיא vorzuziehen, da dieser Name sicher semitischen Ursprungs (עסא = חסא) ist und אסיא nur aus Verwechselung mit dem gewöhnlichen Worte sich eingeschlichen hat.

11) גרמניקיה = Germanicia, Stadt und District in der Provinz Commagene (s. Jastrow in seinem Dictionary, S. 270). Der Name lautet so richtig in j. Meg. I, 71b; in Genes. rabba und Jalkut wird er mit גרמניא verwechselt und nur als Einzelansicht des R. Berechja גירמניקיא gegeben. Diese nur aus Missverständniss entstandene Deutung von Thogarma als Germania gab zu dem ferneren Irrthum Veranlassung, dass Thogarma die Barbarei sei (Targum jerusch. II zu Genes. 10, 3), weil nämlich, wie bereits erwähnt, Germania oft mit Barbarei wechselt. Natürlich ist auch im Targum zu Ezechiel 27, 14: ממדינת גרמניא und zu 38, 6: מדינת גרמניא für בית תוגרמה unser Germanicia gemeint, (vgl. auch oben No. 3).

III.

Die Söhne Jawan's.

(Genes. 10, 4 = I Chron. 1, 7.)

	אלישה	ותרשיש	כתים	דדנים
Genes. r., cap. 37, 1	אלם[1]	מרסים[1]	אימליא	דרדנייא
Jalkut Gen., § 61	אלם[1]	מרסום[1]	אימליא	ודרדנייא
Targ. jerusch II	אלם[1]	מרסום[1]	אכוא[2]	ודורדנא[2]
Targ. zu I Chr. 1, 7	אלם	ומרסים	אטליון	ודרדניא
j. Meg. I, 61b	אלם[1]	מרסם[1]	אביה	ודרדניה

12) אלם = Αἰολις (Aeolis) in Kleinasien, so schon Josephus; nach Anderen (Rapoport, Kohut) Elis in Griechenland; vielleicht aber einfach Hellas (Jastrow), und zwar, da in Targ. zu Ezech. 27, 7 איטליא für אלישה gesetzt wird, wohl = Graecia Magna, d. i. Unteritalien.

13) מרסום = Tarsus, Stadt in Kleinasien. Ich halte mich auch hier an den Laut des Wortes und setze das מרסום der Texte ohne Weiteres mit Tarsus gleich, mit dem es sich völlig deckt. Levy (Targ. Wb. I, 320 nach Genesius) denkt an Tartessus in Spanien; die Targumstellen zu Psalm 48, 8 und zu 72, 10 scheinen allerdings dafür zu sprechen; bedenkt man jedoch, dass Spanien ausserhalb des Horizontes der Juden lag[3]), und dass auch die Namen verschieden sind, so wird man

[1]) Ausser Targ. zu Chron. in sämmtlichen Quellen verschrieben in אלם ימרום und dergleichen, mitunter sogar mit Mem am Ende; Aruch hat die richtige Leseart.

[2]) אכוא und דורדניא habe ich als Ergänzung aus Jeruschalmi I herübergenommen.

[3]) Für die alte Zeit behauptet dies Halévy, Revue des études juives, XVII, 167.

sich doch für Tarsus entschliessen müssen, wobei nur sofort bemerkt werden muss, dass diese Stadt im Alterthum wahrscheinlich eine grössere Bedeutung hatte, als man gewöhnlich annimmt. Nur Tarsus, und nicht das ferne Tartessus kann gemeint sein, wenn es z. B. heisst, R. Jose b. Jason sei zu Schiffe aus Tarsus gekommen [1]), oder wenn es heisst, R. Nachum b. R. Simaï habe in Tarsus einen Vortrag gehalten [2]). Dazu kommt noch, dass schon Josephus Antiquitt. I, 6, 1 das biblische תרשיש mit Tarsus identificirt, indem er hinzusetzt, theta sei mit t vertauscht worden (s. Winer's Biblisches Realwörterbuch unter Tarsus und Tharschisch).

Das Nom. gent. von Tarsus lautet hebräisch טרסי, aramäisch טרסא, im Plural טרסים und טרסאי; siehe Targ. I und II zu Esth. 2, 21, b. Meg. 7a und 13b, Jalkut zu Esth., § 1053, Midr. Meg. Esther (bei Horwitz, Sammlung kleiner Midraschim), S. 64 und Abba Gorjon, p. מ, ed. Buber, wo gesagt wird, בנתן und תרש seien Tarsier gewesen und hätten die Sprache der Tarsier gesprochen. Der Lautstand von תרש entspricht ganz dem von תרשיש.

Ueber die Bedeutung von Tarsus schreibt Ritter, Erdk. II, 197 wie folgt: „Noch heute, wie zu des Apostel Paulus Zeiten, besteht in Tarsus und der Umgegend eine Hauptindustrie in der Verfertigung von Teppichen, von Filzen zu Zelten und Zeug aller Art"; s. auch Boettger, Lexikon zu Josephus Flavius, S. 247. Im jüdischen Schriftthum bedeutet deswegen Tarsier ohne Weiteres „Weber". Ein „Tarsier" wird beschrieben in Aboth di R. Nathan Version II, cap. 21, p. כג, ed. Schechter: הוה יצא (l. המטרסי) המטרסם והכרכד על אונו ומשתבח באומנתו. Der Meister der Weber רבן של טרסיים (Aruch, Ausgaben תרסיים) in b. Ab. sara 17b. Der Schurz der Weber (מטלית של טרסיים) b. Chull. 57b; das Bett der Weber (מטה של טרסיים) b. Sabb. 47a. Im Allgemeinen werden die „Tarsier" erwähnt in j. Therum I, 40b. = j. Gitt. VII, 48c. und j. Kilaim IX, 32d. Die Synagoge der Tarsier wird erwähnt in j. Schekalim II, 47a, b. Megilla 26a und b. Nasir 52a. Bekannt ist es, dass die Tarsier in der grossen Synagoge zu Alexandrien besondere Plätze inne hatten: T. Succa IV, 6, p. 198, b. Succa 51b und j. Succa V,

---

[1]) Kohel. rabba zu 7, 11 ר' יוסי בר יאסן הוה אתי באלפא ואתי מן טרסים. In j. Berach. III, 6c fehlt das Wort Tarsus.

[2]) Pessikta rabbathi, cap. 16, p. 29c ed. Prag. דרש נחום בר' סימאי בטרסים (l. במרסים). Im Jalkut zu Exod., § 191, fehlt das Wort.

55b, und zwar neben den גרדיים, die eine andere Art Weber gewesen sein müssen [1]).

14) איטליא = Italia. Im Targum zur Chronik wird ein Personenname in der Form איטליז daraus gebildet, dieser ist dann als Sohn des מוקדון gedacht. Im Uebrigen bietet das Wort keinerlei Schwierigkeit dar. Es muss jedoch bemerkt werden, dass איטליא einige Mal nur Süditalien, oft aber eben nur Rom bedeutet; siehe die Wörterbücher. Das Adjectiv איטלקי ist ebenfalls häufig.

15) אכיה (so ist zu lesen statt אביה) = Achaja, in der Römerzeit Name von Hellas. Das im Targum jerusch. I befindliche אכויא ist in אכייא zu emendiren (vgl. Rapoport, S. 3 und Levy, Trg. Wb. I, 26a). Unseres Erachtens passt Achaja besser für בתים als Italia der übrigen Quellen. Das im Sifri, Numeri, § 131 erwähnte אביא haben wir oben (No. 5) als אסיא = Ephesus erkannt.

16) דרדניא Dardania, doch nicht das alte mythische Land um Troja [2]), sondern eine Landschaft im oberen Mösien [3]). Die Deutung Dardania beruht auf der in der Chronik recipirten Lesart דרנים [4]).

IV.

Die Söhne Cham's.

(Genes. 10, 6 = I Chron. 1, 8.)

	כוש	ומצרים	ופוט	וכנען
Targ. jerusch. I.	ערביא	ומצרים	ואליתרק	וכנען
Targ. zur Chr.	ערב	ומצרים	אליתרק	וכנען

In dieser Tabelle sind bis auf אליתרק sämmtliche Namen klar.

17) אליתרק ist unstreitig der schwierigste Name in der ganzen Völkertafel nach traditioneller Auffassung. Der alte Herausgeber des Targum zur Chronik, Beck, wollte das Wort mit Illyricum, Alt-Irak oder Alt-Marocco gleichsetzen, welche

---

[1]) Andere halten die מרסיים für Kupferschmiede (Levy II, 193b.; Kohut IV, 87a); Löw, Graphische Requisiten, S. 36 leitet das Wort von τιτράω, fut. τρήσω ab.

[2]) Kohut III, 26; in Levy's targumischem Wörterbuche fehlt das Wort.

[3]) Fürst, S. 106 und Jastrow, S. 321. Ich bemerke, dass ich diese Behauptung bereits unabhängig von meinen Vorgängern aufgestellt habe, siehe Magyarországi régiségek, S. 19.

[4]) S. darüber die Bemerkung Luzzato's in המשתדל (Vienna 1847) zu Genes. 10, 4.

Erklärung sowohl von Levy (Targ. Wb. I, 30b.), als auch von Epstein (Les Chamites de la Table Ethnographique, in Revue des études juives, XXIV, S. 88) für absurd erklärt wird. Rapoport im Erech Millin S. 59 weiss sich nicht zu rathen, Kohut übergeht das Wort, Jastrow, S. 69 denkt an Heracleotes, Epstein räth bald Alachroes, bald οὐλότριξ. Ich schlage Marmarica vor, welche Landschaft, zwischen Egypten und Cyrenaica gelegen und von den Römern schon 74 vor Christus unterworfen, nach alledem, was wir von Put wissen, recht wohl damit identisch sein kann. Das Wort hätte dann folgende Verwandlungen durchgemacht: armarica (Dissimilation), almarica (ebenfalls Dissimilation), almarik (Abwerfung der Endung) und darum in der Aussprache modificirt: almarak. Für אַלְיַחְרַק, wofür ed. Wilkins אַלְיַחְרַק hat, lese ich אלמארק.

V.

Die Söhne Kusch's und Ra'ma's.

(Genes. 10, 7 = I Chron. 1, 9.)

	וסבא	וחוילה	וסבתה	ורעמה	וסבתכא	שבא	ודדן
Targ. jerusch.	סיניראי	והגדקי	וסמודאי	ולובאי	ווינאי	זמרנד	ומוג
Targ. Chr.	סיניראי	והגדקאי	וסמראי	ולובאי	ודנאי	זמרנ	ומוגנ

18) סיניראי (ed. Wilkins סיניראי, schwerlich richtig) ist unseres Erachtens ein Nomen gentilicium von Syene, einer bekannten Stadt am mittleren Nil; die Endung auf ראי ist wohl nur eine Nachbildung der übrigen hier befindlichen Namen (Synekdrome). Die Bemühungen Halévy's in Revue critique, 1891, p. 463 und Epstein's in Revue des Études juives, XXIV, p. 97, das Wort zu erklären, sind fruchtlos geblieben.

19) הגדקי Nomen gentilicium von Ἰνδιακή, d. i. Indien, und zwar Indien in Afrika, südlich von Egypten, gedacht; s. die trefflichen Ausführungen von Epstein a. a. O. S. 93.

20) סמראי (scheint richtiger zu sein als סמודאי) sind die Sembritae südlich von Meroë; s. Gesenius im Thesaurus s. v. סבתא und Epstein a. a. O. S. 93. Möglich jedoch, dass der S-Laut, der dem M-Laut häufig vorangeht, hier bloss Zuschlag ist und סמראי nur Meroë bedeuten will.

21) לובאי sind die bekannten Libyer in Nord-Afrika. Zu bemerken ist, dass Jeruschalmi I gleich darauf רעמה durch מדימנום wiedergiebt, das ist Mauretanien (personificirt und als Mann gedacht: Mauretinus statt Mauretanus).

22) וינאי (besser als דנאי), Nom. gent. von Ζίγγις, einer Landschaft an der Ostküste Afrikas. In b. Joma 10a wird zu סבתה und סבתכא bemerkt: סקיסתן נויתא und סקיסתן ברייתא inneres und äusseres Sagestan, auf griechisch Σακαστηνή. Der Grund dieser Erklärung liegt in dem Gleichklange der beiden Namen; s. Raschi z. St.

23) זמרנד, wahrscheinlich der Mons Smaragdus, ein smaragdreicher Berg, besser Gebirgszug längs des Rothen Meeres, südöstlich von Theben in Egypten. P. Cassel, Aus Litteratur und Geschichte, S. 14 liest נגרד und versteht darunter die Nigrites, eine Conjectur, die von Epstein a. a. O., S. 94, Note 5 mit Recht zurückgewiesen wird. Merkwürdiger Weise wird auch Job 1, 15 שבא im Targum durch זמרנד wiedergegeben, und die Königin dieses Landes wird Lilith genannt. In der Monatsschrift, 1870, p. 188 wird zu erweisen gesucht, dass wir es hier mit einer Vorstellung aus dem persischen Sagenkreise zu thun haben. Levy, Trg. Wb. I, 225a ist der Meinung, dass hier eine Verwechselung des Edelsteines שבו mit dem Lande שבא vorliege, s. dagegen Epstein, a. a. O., S. 95, N. 1. Auch im Targum zu Chron. I, 32 wird שבא durch זמרנד wiedergegeben, obzwar hier ein ganz anderes שבא gemeint ist.

24) מזג sind die Μάζακες, Mazaces in Mauretanien. Die Mazaken wurden wie eine andere nordafrikanische Völkerschaft, die Numidier, ebenfalls als Vorreiter benützt (Sueton, Nero 30; s. Forbiger, Hellas u. Rom, I. Theil, I, p. 49, N. 46) und als solche werden sie an einer Midraschstelle genannt, die bisher nicht verstanden wurde. In Pesikta, ed. Buber, 84a heisst es, Jemand habe sein Erbe um einen Spottpreis hingegeben; der Käufer fand im Boden einen Schatz, baute sich einen Palast, והיה מהלך בשוקא מקקחיי מן קדמוי מקקחיי מן בתראי. Das Wort מקקחיי (Ms. Oxford מקקוי, Aruch מקחוי, Jalkut zu Exod., § 225 מקווי, in Schir rabba zu 4, 12 umschrieben: ועבדים מהלכין אחריו) war bisher eine crux interpretum[1]), man stand ihm völlig rathlos gegenüber. Man lese aber statt der corrumpirten Lesarten einfach מזקי = Μάζακοι und übersetze: „Und wenn er sich öffentlich zeigte, waren Mazaker vor ihm und Mazaker nach ihm" (als Vorreiter).

---

[1]) Eisler, Beiträge, II, 11 liest מקירזי cursores; Perles, in der Monatsschrift 1893, p. 175 liest מקמוא, מקמומא, ein Wort, welches von den bekannten מקמים stammen und Gefolge bedeuten soll. Fürst, ebenfalls in der Monatsschrift, 1894, p. 310 denkt an die syrische Wurzel קץ und אקץ springen. Epstein, der a. a. O. das targumische מז richtig

VI.

Das Reich Nimrods und seine Gründungen.

(Genes. 10, 10—12.)

ארך	אכד	כלנה	רחבת עיר	כלח	רסן
אוריכות	בשכר	נופר נינפי	פרת דמישן	פרת דבורסיף	אקטיספון
הדם	נציבין	קטיספון	פליטיאת קרתא	חריות	תלסר
הדם	נציבין	קטיספו	פלטיאת דקרתא	חריית	תלאסר
חרן	נציבין	קטוספין	—	—	תלתסר
הרם	נציבין	קטיפון	—	—	—

Die Deutung der in der ersten Zeile befindlichen biblischen Namen findet sich in folgenden Quellen: 1) b. Joma 10a; 2) Targum jeruschalmi I; 3) Targum jeruschalmi II; 4) Genesis rabba, cap. 37; 5) Jalkut zu Genes., § 62.

25) אוריכות, Ms. München ארכת, in einem handschriftlichen Jalkut ארכתא (s. Dikduke Sopherim z. St.) ist Ὀρχόη der Alten [1]), das heutige Waska am linken Ufer des unteren Euphrat [2]). Die Deutung des Talmud stimmt in diesem Punkte mit dem Ergebniss der wissenschaftlichen Forschung überein.

26) הרם (so lese ich statt הדם, הדם, חרן, הדם) halte ich für Charax, die bekannte grosse Stadt in Medien, die zwar ihrer Lage nach nicht zu den Gründungen Nimrods gehören kann, aber zu Zwecken agadischer Auslegung gleichwohl tauglich genug erscheint. Da der Name Charax auch appellative Bedeutung hat, so kann er übrigens auch andere Städte bedeutet haben, die uns jetzt unbekannt sind, die aber in Assyrien gelegen haben mögen [3]).

27) בשכר, die richtige Leseart ist כשכר (s. Dikduke Sopherim z. St.), auch syrisch כשכר, lateinisch Cascara, eine Stadt am Westufer des Tigris [4]). In den übrigen Quellen ist für Akkad נציבין Nisibis gesetzt.

---

mit Μάζακες gleich setzt, ahnt nicht, dass dieses Volk in der Traditionslitteratur auch sonst erwähnt wird.

[1]) ארכת, welche Form die richtige zu sein scheint, ist eine Neubildung von Ὀρχόη, vgl. חרדלית von χάραδρα, אסטלית von στολή u. s. w. Die Form אוריכות lässt sich ebenfalls rechtfertigen, doch ist hier nicht der Ort, dies weiter auszuführen.

[2]) Dillmann, a. a. O., S. 185. Wenn Dillmann angiebt, dass Trg. II und III (?) das Wort auf Edessa, syrisch אורהי, deuten, so befindet er sich im Irrthume, s. weiter unten.

[3]) Ich finde diesen Namen nirgends erklärt, wie überhaupt viele der hier berührten Wörter in den rabbinischen Lexicis fehlen.

[4]) S. Kohut unter אסתנדרא, בשכר und כשכר.

28) נופר נינפי in den gewöhnlichen Ausgaben, in Handschriften und im Aruch jedoch ohne נינפי nur ניפר, ist Nippur oder Niffer, eine sonst unbekannte Stadt[1]). Ohne die Sache endgiltig entscheiden zu wollen, spreche ich nur als Muthmassung die Ansicht aus, dass Nikephorium am oberen Euphrat gemeint sein könne, und gründe diese Ansicht auf die Thatsache, dass Ms. München נפנר hat, welches mit נופר combinirt, sehr wohl נגפור = Nikephor sein könnte.

29) קטיספן (im Targ. jerusch. II corrumpirt לטיספי, im Jalkut קטיפן), in einigen Quellen für כלנה, im babylonischen Talmud (אכטיספין mit Vorschlags-Aleph) für רסן gesetzt, ist Ktesiphon am Tigris, eine in der Traditionslitteratur auch sonst häufig genannte Stadt.

30) Für רחבת עיר, welches kein Eigenname zu sein scheint und nur „weite Stadtplätze" bedeutet[2]), setzen die beiden Targume dem Sinne nach ganz richtig פלטייתא דקרתא platea, d. h. offener Marktplatz oder freie Strasse der Stadt[3]). Es scheint damit eine Vorstadt von Ninive gemeint zu sein. Um so räthselhafter ist die Erklärung des babyl. Talmud: פרת דמישן der Euphrat von Mesene, פרת דבורסיף der Euphrat von Borsippa, das eine für רחבת עיר, das andere für כלח. Nun ist zwar Borsippa als Vorstadt Babels, mit dem es sogar zusammenfällt (vergl. b. Sabb. 36a בבל בורסיף, בורסיף בבל, Genes. rabba, cap. 38 לא תימר כן אלא מן בולסיף כי שם בלל ד' שפת כו'), ziemlich bekannt und insofern für רחבת עיר in der That passend; im Talmud wird es jedoch für כלח gesetzt und mit dem Zusatze פרת versehen, auch wohl als Parallele zu פרת דמישן gewählt, was uns ganz unverständlich ist[4]).

31) חריית im Targum jeruschalmi II für כלח, ist möglicherweise eine jüdische Neubildung von אורהי, gewöhnlich Edessa genannt; im Targ. jerusch. I steht dafür פריות, was noch weniger verständlich ist. Das in j. Meg. I, 71b für ריפת gesetzte הדרית, gehört nicht hierher[5]), sondern ist, wie wir

---

[1]) Steinschneider, Fremdsprachl. Elem. im Neuhebr., p. 23, meint nach Rapoport, Nilufer oder Nailufer sei die vulg. arab. Form für Nenufar, und so heissen die Blüthen von nymphaea alba, also כלנה in dem Sinne von כלה genommen.

[2]) Dillmann a. a. O. S. 186.

[3]) Aber nicht Eigenname, wie Levy, Trg. Wb. II, 269a annimmt.

[4]) S. übrigens N. Brüll, Jahrb. I, 137; Neubauer, Géographie du Talmud, p. 346; Berliner, Beiträge zur Geographie Palästina's, S. 26.

[5]) Gegen Levy, Trg. Wb., I, 206a.

bereits gesehen, aus חדייב, corrumpirt. Statt unseres חדיית liest Jastrow S. 426 חדיית und setzt hinzu: Hadiath in Assyria, als ob von der bekanntesten Stadt der Welt die Rede wäre.

32) תלסר im Targum jeruschalmi I und II für רסן gesetzt, in Genes. rabba in תלתסר corrumpirt, scheint mit תלשר Jesaja 37, 12, wofür es Targum ebenfalls setzt, identisch zu sein. Auch für אלסר Genes. 14, 1. 9 setzt Jeruschalmi I תלסר, Peschittha דלסר; s. Dillmann, Genes. 5, S. 233.

VII.

Die Söhne Mizrajims.

(Genes. 10, 13—14 = I. Chron. 1, 11—12.)

לודים	ענמים	להבים	נפתחים	פתרסים	כסלחים	כפתרים
ניוומאי	מרסיומאי[1]	ליוקאי	פנטסכיניאי	נסיוטאי	פנטפוליטי	קפודקאי
—	מריוטאי	לומטאי[2]	פנטפוליטאי[2]	פילוסאי	פנטסבנאי	קפודקאי
נאמאי	מראמאי	לאקאי	פנטסכנאי	נמאמי[3]	פנטפילימאי[3]	קפוטקאי
ניומאי	מריוטאי	ליוקאי	פנטסכייניאי	נסיוטאי[4]	פנטפוליטאי[4]	קפוטקאי
—	—	—	—	—	—	קפוטקאי

Auf die biblischen Namen der ersten Zeile folgen die Deutungen in folgender Reihenfolge: 1) Targum jeruschalmi I; 2) Targ. jerusch. II; 3) Targ. Chron., ed. Beck und Lagarde; 4) Targ. Chron., ed. Wilkins; 5) Targum Onkelos.

33) ניוטאי (נאמאי oder ניומאי) sind die Einwohner — in der ganzen Tafel sind Nomina gentilicia angewandt — des Nomos Neut, an der Meeresküste, am sebennytischen Nilarme (Sebeniticum ostium).

34) מריוטאי sind die von Plinius (IV, 5, 34) genannten Mareotae im Nomos Mareotis, deren Hauptstadt Marea war.

35) ליוקאי sind die Einwohner des Nomos Libycus westlich von Mareotis. Der Name ist offenbar wegen des Gleichklanges mit להבים gewählt, לומטאי scheint eine Corruptel zu sein. Dass להבים in der That Libyer sind, ist auch sonst erwiesen, s. Dillmann, S. 188.

36) פנטסכיניאי sind die Einwohner des Πεντάσχοινον im Nordosten Aegyptens. Wie aus der obigen Tabelle ersichtlich,

---

[1]) מרסיומאי finde ich in der mir vorliegenden Bibelausgabe von Wien 1857; Epstein kennt nur מריומאי.

[2]) Ich habe mir hier eine Umstellung erlaubt, weil dann נפתחים und כסלחים einförmiger ausfallen.

[3]) Ebenfalls Umstellung.

[4]) Ebenfalls Umstellung.

wechselt פנטכיניא mit פנטפולוס, weil beide Namen den gleichen Anfang haben. Auf Spruner's Karte ist nur ein Dodekaschoenus verzeichnet.

37) נסיומא = νησιῶται = Inselbewohner, ist ein an sich klares Wort, aber als geographischer Begriff sonst unbekannt. Möglich, dass die Gegend von Mendes oder Tanis gemeint ist, wo durch Nilarme, Sümpfe und Meerbusen in der That mehrere Inselbildungen sind (Mendesium oder Taniticum ostium).

38) פילוסא sind die Einwohner von Pelusium, um welche Stadt herum auf den Karten die Landschaft Pelusiacae verzeichnet ist. Das Wort findet sich übrigens nur im Targ. jerusch. II.

39) פנטפוליטא = Πενταπολῖται. Pentapolis heisst die Landschaft von Cyrene mit den jünf Städten: Cyrene, Barce (Ptolemais), Euesperides oder Hesperis, Appollonia oder Sozusa, Teuchira oder Arsinoe [1]).

40) קפוטקא Kappadocier für Kaphtorim, eine sehr beliebte Zusammenstellung, die sich ausser in den Targumim auch noch bei LXX, Philon und den Kirchenvätern findet. Der Grund dieser Zusammenstellung ist wohl nur der leidliche Gleichklang zwischen den beiden Wörtern. Es ist jedoch nicht zu verkennen, dass, während die Targumim in den übrigen Deutungen der aegyptischen Familie immer sich auf Nord-Aegypten beschränken, sie hier mit einem Male einen grossen Sprung machen.

VIII.

Die kananitischen Völkerschaften.

(Genes. 10, 15—20 = I. Chron. 1, 13—16.)

Unter den kananitischen Völkerschaften, deren Namen ja jedem Juden noch in der Römerzeit recht geläufig sein mussten, finden wir in der Traditionslitteratur nur sehr wenige in die damals übliche Sprache umgesetzt. Diese wollen wir einzeln in Augenschein nehmen.

41) אנתומא für סיני im Targum Onkelos und jeruschalmi I, richtiger in Genes. rabba cap. 37, 6 אנתוסיה, ist die Stadt

[1]) Epstein schreibt: Jonathan pensait sans doute ici à la Pentapole des Philistins, dont parle Josèphe (Ant., VI, 12). Jenes Pentapolis war aber nie ein geographischer Begriff, noch weniger aber denkt Jonathan daran, der nur römische Verhältnisse vor Augen hat. Im Uebrigen bin ich hier sehr oft Epstein's Weisungen gefolgt, und ich finde es nicht für nöthig, dies Punkt für Punkt anzumerken.

Orthosia in Phönizien, südlich von der Mündung des Eleutheros.

42) חלדין, in Genes. rabba, a. a. O. für חדי gesetzt, kann, wie Matthnoth Kehunna richtig bemerkt, nur der Eigenname eines Volkes sein, nicht aber „Schleicher" (Kohut, III, 397a) oder „Höhlenbewohner" (Jastrow, S. 465b) bedeuten. In Judith 1, 9 ist eine Stadt Χέλλους erwähnt, von der Hieronymus bemerkt: quae nunc Gebalene dicitur; s. Bischoff unter Chellus. Dieses Gebalene in Idumaea kann sehr wohl gemeint sein.

43) ארקא דליבנן Akra am Libanon [1]), in Genes. rabba für ארקי gesetzt, war in der römischen Kaiserseit eine bedeutende Stadt und wird von den Griechen Ἄρκη oder Ἄρκαι geschrieben, ward übrigens auch von Josephus mit ערקי identificirt (Dillmann, S. 191).

44). ארדום, die bekannte phönizische Stadt Aradus, seit jeher mit ארודי identificirt, so schon LXX Ἀράδιοι, in j. Meg. I, 7b רודום, wofür ganz gewiss ארדום zu lesen ist, in Targ. jerusch II אנטרידנאי die Einwohner von Antaradus, in Targ. jerusch I לוטמאי lies רודמאי, in Genes. rabba nur ארווד, in Targ. Onkelos ארודאי.

45) חמץ in Genes. rabba cap. 37, 6, j. Meg. I, 71b, חומצאי oder חמצחי, die Einwohner von חמץ in Trg. jerusch. I und II zu Genes. 10, 18 und Trg. Chr. 1, 16, ist Emesa in Syrien am Orontes, auch syrisch חמץ, im Talmud und Midrasch häufig erwähnt, soll mit צמרי identisch sein.

46) פיפני = Epiphania in Syrien, wird in Genes. rabba cap. 37 für חמתי gesetzt; in j. Meg. I. 79b wird nur gesagt: חמתי חמת, was wohl ebenfalls als Beweis dafür dienen kann, dass חמת, obwohl unter den Seleuciden zu Epiphania umgenannt, dem palästinensischen Autor noch immer unter dem einheimischen Namen bekannt war, der sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat (Dillmann, S. 192); in den jerusalemischen Targumim steht Antiochia dafür.

47) קלרה = Καλιῤῥόη, Ortschaft im Osten des Todten Meeres mit warmen Bädern, wird in Sifre Deut., § 6, (p. 66b Friedmann), j. Meg. I, 71b, Genes. r. cap. 37, 6, Targ. jerusch. I (קלרהי lies קלדהי) zu Genes. 10, 16 und Deut. 1, 7 für לשע gesetzt.

48) כותניים (nicht כותניים) [2]) setzt Targ. jerusch. I für ציזין. ohne dass man wüsste, worauf diese Gleichsetzung be-

[1]) In einigen Ausgaben ארקם, acc. pl. von Ἄρκαι.

[2]) Trg. Chron. 1, 13 hat כותניאם. Möglich, dass χθόνιοι = einheimisch gemeint ist.

ruht, was sie bei der bekannten Stadt Sidon nothwendig macht, und was כותניים bedeuten soll. Man hat noch nicht wahrgenommen. dass dieses כותניים identisch ist mit כותנין in j. Maas. scheni IV, 54d oben, welches weder von Levy (Nhbr. Wb. II, 439a), noch von Kohut (IV, 363a) erklärt werden konnte.

49) טְרִיפוֹלָאֵי = Einwohner von Tripolis in Phönizien, im Targ. jerusch. II für חוי gesetzt; vgl. Nr. 42.

50) כפרוסאי = Einwohner von Kypros, im Targ. jerusch II für סיני gesetzt: vgl. Nr. 41.

Die nun folgende Genealogie der semitischen Völker findet sich in der Traditionslitteratur nirgends in ähnlicher Weise gedeutet, wie die bisherigen Gruppen; einige Bemerkungen darüber sind enthalten in Genes. rabba cap. 37, 8, j. Kidduschin IV, 65d und j. Jebam. I, 3b; auch die Targumim zur Stelle geben manche Winke, die für die Erklärung der biblischen Namen verwerthet werden können, wobei wir uns jedoch hier nicht weiter aufhalten wollen.

Zur Erklärung zweier Mischnastellen.

Von

Oberrabbiner Dr. **S. H. Margulies.**

In seinem in dieser Zeitschrift[1]) erschienen Aufsatze über „Die Bedeutung von ערוה in Chagiga III, 1 und Megilla IV, 10" hat Ad. Büchler den Versuch gemacht, für diese beiden Mischnastellen eine neue, von der herkömmlichen völlig abweicheude Erklärung zu geben. Danach soll zunächst das an beiden Stellen vorkommende Wort ערוה nicht, wie bis jetzt allgemein angenommen wurde, das Capitel von den verbotenen Ehen (Lev. XVIII u. XX) bezeichnen, sondern vielmehr sich auf diejenigen Stellen der heiligen Schrift beziehen, in denen von Vergehen biblischer Personen gegen diese Eheverbote oder gegen die Sittlichkeit überhaupt berichtet wird. Alle derartige Stellen sollten, weil sie den christlichen Gnostikern zu Angriffen gegen die Ahnen Israels sowie zu scheinbarer Rechtfertigung ähnlicher Uebertretungen Anlass bieten konnten, in den Synagogen und Lehrhäusern

[1]) Jahrg. 38, S. 108—116, 145—151

unübersetzt gelassen werden. Diese Bestimmung soll eben in den beiden angeführten Mischnastellen, deren Autor nach Jerusch. Chagiga II, 1, R. Akiba ist, enthalten sein. Und zwar soll, nach der Ansicht des Verfassers, ursprünglich mit den Worten אין דורשין בעריות „Das Uebersetzen und Erklären der genannten Stellen nicht nur in der Synagoge, sondern auch im Lehrhause" verboten worden sein. „Später jedoch erschien es genügend, die Erklärung der עריות nur dem Volke in der Synagoge, nicht aber auch den höher stehenden Jüngern des Lehrhauses zu versagen, welche Verfügung in Megilla IV, 10 u. 11 zu finden ist[1]." Man sieht, dass der Verfasser nicht nur dem Worte עריות sondern auch den Ausdrücken אין דורשין und המבנה einen, von der gewöhnlichen Auffassung völlig verschiedenen Sinn beilegt. Ob mit Recht oder mit Unrecht lassen wir vorläufig noch dahin gestellt sein. Wir fragen jedoch sofort: ist es wahrscheinlich, dass R. Akiba eine derartige Bestimmung ans den angebenen Gründen getroffen haben sollte? Nach Allem, was wir von ihm wissen, scheint er im Gegentheil am allerwenigsten der Mann gewesen zu sein, dem man ein solches Vertuschung- und Verschweigungssystem zuschreiben dürfte. Wie sein Lehrer R. Eliëser sich nicht gescheut hatte, durch die Deutung des Wortes פחז[2]) Ruben's That öffentlich zu brandmarken[3]), so nahm auch R. Akiba keinen Anstand, in Bezug auf die Söhne Samuels in Uebereinstimmung mit dem biblischen Berichte zu erklären, dass sie sich habsüchtiger Uebergriffe schuldig gemacht hätten. Mit nicht geringerem Freimuth[4]) äussert er sich bekanntlich auch über andere, viel höher stehende biblische Personen[5]) Ja, er schreckt sogar

---

[1]) S. 121 u. S. 149.
[2]) Gen. XLIX, 4.
[3]) b. Sabbath. 55 b.
[4]) Das. 56 a.
[5]) Man sehe die Zusammenstellung der betreffenden Stellen bei Bacher, Agada der Tannaiten I. S. 323 f. Wenn Büchler (S. 149 f.), sich auf b. Sanhedrin 94 a berufend, meint, dass R. Akiba andererseits die allzu weit gehende Kühnheit des R. Papias im Tadel gegen verehrte Personen der Bibel zurückweist, so beruht das auf einem Irrthum. Weder an der angeführten Stelle in Sanhedrin, noch in den Parallelstellen Jalkut und Mechilta zu Exod. 18, 15 findet sich eine Zurückweisung seitens R. Akiba's. Der Irrthum ist offenbar durch eine missverständliche Auffassung der Angaben Bacher's a. a. O. S. 327 entstanden. Dieser führt nämlich eine Reihe von Stellen an, in denen R. Akiba den Agadisten Pappos wegen seiner kühnen Deutungen, — die sich aber nicht auf biblische Personen, sondern auf die Gottheit beziehen

nicht vor der Kühnheit zurück, Moses selbst, auf Grund von Num. 11, 21—22, einer tadelnswerthen Schwäche zu zeihen [1]); eine Kühnheit, die seinen ihn sonst so hochverehrenden Schüler R. Simon b. Jochai zu der ausdrücklichen Erklärung veranlasst, dass er in diesem Punkte mit seinem Lehrer nicht übereinstimme [2]). Dagegen handelte ein anderer Schüler R. Akiba's, R. Jose b. Chalafta, offenbar im Sinne und Geiste seines Meisters, wenn er jener bibelkundigen Matrone, die an der von der heiligen Schrift bezeugten Tugendfestigkeit des jugendlichen Joseph zweifelte, die biblischen Berichte über die Vergehungen Ruben's und Juda's vorlas, um daran die überzeugende Folgerung zu knüpfen, dass, wenn eine Schuld Joseph's vorgelegen hätte, die heilige Schrift dieselbe sicherlich ebensowenig verschwiegen oder beschönigt haben würde, wie die seiner älteren Brüder [3]). Von R. Akiba kann also jenes Uebersetzungsverbot im Sinne Büchler's nicht herrühren. Noch weniger von R. Ismaël, der ja der Urheber jener in Megilla verpönten Deutung von Lev. XVIII, 21 sein soll. Die betreffende Verordnung kann aber nach unserem Dafürhalten überhaupt nicht aus den von Büchler angegebenen Gründen erlassen worden sein. Denn welchen Erfolg hätte man sich davon versprechen können? Wenn es zu jener Zeit, wie thatsächlich historisch feststeht, viele Personen gab, die darauf ausgingen, „im Bibeltexte Widersprüche aufzudecken und die Mängel biblischer Personen zu enthüllen", konnten die leitenden Männer wirklich auf den naiven Gedanken kommen, dieser Gefahr durch das Todtschweigen der verfänglichen Stellen entgegenwirken zu wollen? Hätte eine solche Vogel- Strauss-Politik den bibelkundigen Heiden und Gnostikern nicht einfach lächerlich erscheinen und ihre Angriffe nur noch wirksamer und gefährlicher machen müssen? Wenn ferner, wie Büchler

— mit dem üblichen דיין שמים zurechtweist, und bemerkt hierauf, dass vielleicht auch die beiden agadischen Aussprüche in b. Sanhedr. 94 b, in denen Moses und Chiskia getadelt werden — wo aber, wie gesagt, R. Akiba gar nicht erwähnt wird — nicht, wie dort angegeben ist, von R. Papias, sondern von dem Agadisten Pappos herrühren. Ist diese Vermuthung, wie wir anzunehmen geneigt sind, richtig, so haben wir in dem Schweigen R. Akiba's gerade an dieser Stelle, wo es sich um die Ehre ausgezeichneter biblischer Personen handelt, einen Beweis mehr dafür, dass R. Akiba es durchaus nicht für geboten hielt, thatsächliche menschliche Schwächen der Ahnen zu verschweigen.

[1]) Tos. Sota, ed. Zuckermandl, VI, 7

[2]) Daselbst, Absatz 6.

[3]) Ber. r., c. 87.

(S. 112 u. 149) will, in den Worten המכנה בעריות משתקין אותו selbst die apologetische Umdeutung der anstössigen Berichte verboten werden sollte, warum wären dann in Megilla IV, 11 und an den Parallelstellen, wo über die nicht zu übersetzenden Abschnitte verhandelt wird, die Stellen übergangen worden, die von den widergesetzlichen Ehen der Patriarchen, wie Abraham's mit Sara, Jakob's mit zwei Schwestern und Amram's mit seiner Tante, berichten, da ja, nach Büchler (S. 112), auch diese Stellen, als mit Lev. c. XVIII im Wiederspruch stehend, den Gegnern des Judenthums zu Angriffen gegen dasselbe Anlass bieten konnten? Es ist überdies auch gar nicht einzusehen, warum man, wenn es sich darum handelte, die Ehre der Ahnen vor Verunglimpfung zu bewahren, sich auf die scheinbaren oder wirklichen Verstösse gegen die Ehe- und Keuschheitsgesetze beschränkt und nicht vielmehr jenes Uebersetzungsverbot auch auf alle diejenigen Stellen ausgedehnt hätte, die mit anderen sittlichen Vorschriften in Widerspruch zu stehen scheinen.

Ein Gegner des Judenthums, der mit spähendem Auge nach sittlichen Mängeln verehrter biblischer Personen suchte, hätte doch mindestens mit demselben Rechte und demselben Erfolge, wie auf die von Büchler (S. 112) angeführten Stellen, auch darauf hinweisen können, dass z. B. die Handlungsweise Jacob's in Genes. 27, 19 f. gegen Ex. 23, 7 und Lev. 19, 11, die der Brüder Josephs in Gen. 37, 28 gegen Ex. 21, 16 und Deut. 24, 7 und die der Söhne Israels in Ex. 12, 35 gegen Ex. 20, 15 und Lev. 19, 11 verstosse. Dass diese Stellen in der That nicht übersehen wurden und vielfach Gegenstand hämischer Angriffe gewesen sein müssen, beweisen die apologetischen Bemerkungen, die sich bezüglich derselben in der talmudischen Litteratur erhalten haben. So ist die in Ber. r., Par. 65, gegebene Erklärung zu אנכי עשו בכורך sicherlich durch Angriffe von aussen veranlasst worden, was übrigens aus Tanchuma (ed. Buber, S. 66), wo eine ähnliche Erklärung mit den bezeichnenden Worten: ואע"פ שאתם אומרים שיקר יעקב לא שיקר eingeleitet wird, deutlich hervorgeht. Dasselbe gilt auch von der in den Kreis der Alexandersagen gehörenden Antwort Gebiha b. Pesisa's an die Aegypter, welche vor dem Throne Alexander's die von den Israeliten bei ihrem Auszuge aus Aegypten entführten silbernen und goldenen Geräthe zurückforderten[1]). Denn wenn auch die ganze Stelle

[1]) b. Sanhedr. 91a u. Ber. r., c. 68.

einen sagenhaften Charakter an sich trägt, so verdankt sie doch offenbar ihre Entstehung einem thatsächlichen Bedürfniss der Vertheidigung gegen Vorwürfe, die man von feindlicher Seite wohl öfters zu hören bekam. Wenn endlich auf die Brüder Josephs der Psalmvers ובוצע ברך נאץ ד׳ (Ps. 10, 3) in der Weise angewendet wird, dass derjenige, der sich über sie lobend äussert, als Gotteslästerer zu betrachten sei [1]), so liegt darin unzweifelhaft eine Missbilligung der Rechtfertigungsversuche, die von Einigen gegenüber den diesbezüglichen gegnerischen Anklagen gemacht worden sein mochten. Eine spätere Sage, die aber vielleicht im Wesentlichen in die talmudische Zeit zurückreicht, lässt bekanntlich sogar den Kaiser Hadrian sein über die zehn Märtyrer gefälltes Todesurtheil mit jener ungesühnten Schuld ihrer Ahnen und mit dem Hinweis auf die im jüdischen Gesetze dafür festgesetzte Strafe begründen [2]). Aus dem Gesagten geht jedenfalls soviel mit Sicherheit hervor, dass die von uns angeführten Stellen mindestens ebenso sehr wie die Berichte über die Verletzungen der Ehe- und Keuschheitsgesetze zu verunglimpfenden Angriffen gegen die Ahnen Israels missbraucht werden konnten und auch wirklich missbraucht wurden. Wenn also R. Akiba oder irgend ein anderer Mischnahlehrer dieser Gefahr gegenüber die Unterdrückung der compromittirenden Stellen in Synagoge und Lehrhaus für ein geeignetes Auskunftsmittel gehalten hätte, so wäre es nur logisch gewesen, diese Massregel auch auf Gen. 27, 19; 37, 28 und Exod. 12, 35 auszudehnen, wovon aber nirgends auch nur die leiseste Spur zu entdecken ist. Doch Herr Büchler (S. 113f; 116) führt zur Unterstützung seiner These drei Stellen aus der

---

[1]) b. Sanh. 6b. Vergl. Tos. Sanh. 1, 3 und Jerusch. das. I, 1, ed. Krotoschin, S. 18b oben.

[2]) Midr. Ele eskera in Jellineks Beth hamidr. II, 64 f. IV, 19 f. und 31 f. Vergl. Recanati zu וישב und Bachja b. Ascher zu Ex. 21, 16. Anklänge an diese Sage finden sich schon in der älteren Midrasch-Litteratur. (Vergl. Ber. r., c. 84. כתיב כי ימצא איש נונב נפש מאחיו ואתם מוכרים את אחיכם). In der Sage lässt bekanntlich Hadrian vor die zehn Märtyrer einen mit Schuhen gefüllten Korb hinstellten und auf diesen deutend, wirft er ihnen vor, dass ihre Ahnen Joseph für ein Paar Schuhe verkauft hätten. Nun findet sich dieser Handel mit den Schuhen schon im Pseudo-Jonathan erwähnt. Zu Gen. 37, 28 heisst es daselbst: ית חבינו יוסף לערבאין בעשרין מעין דכסף וזבנו מנהון סנדלין. Ebenso im Jalkut z. St.: בל אחד ואחד מהם נשל שני כספים לקנות מנעלים לרגליהם שנאמר על מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים. Der Hinweis auf Amos 2, 6 beweist zur Genüge, dass man schon in sehr früher Zeit das Unglück Israels mit dem Verschulden der Söhne Jakob's gegen Joseph in Verbindung brachte.

talmudischen Litteratur an, aus denen hervorgehen soll, dass in tannaitischen Kreisen allerdings die Neigung vorhanden war, die auf unkeusche Handlungen der Ahnen bezüglichen Berichte der heiligen Schrift der Kenntniss des Volkes zu entziehen. Sieht man sich aber jene Stellen genauer an, so muss man zu der Ueberzeugung gelangen, dass sie für den fraglichen Punkt absolut nichts beweisen. Denn wenn es in der Baraitha [1]) heisst: והנפש אשר תעשה ביד רמה וה מנשה בן חזקיה שהי' יושב ודורש בהגדות של דופי אמר וכי לא הי' לו למשה לכתוב אלא ואחות לוטן תמנע ותמנע היתה פלגש לאליפז וכולו, so soll damit selbstverständlich nur die leichtfertige Verspottung, keineswegs aber die einfache Uebersetzung dieser Schriftstellen als Gotteslästerung gebrandmarkt werden [2]). Dasselbe gilt auch von j. Sota III, 19a: אשה פרושה זו שהיא יושבת ומלעבת בדברי תורה ותאמר אלי תבא, wo schon das Wort ומלעבת zur Genüge beweist, worauf sich der Tadel bezieht. Die dritte Beweisstelle, auf die Herr Büchler, wie es scheint, am meisten Werth legt, ist eine im Pseudo-Jonathan und im jerusalemischen Targum fast gleichlautende Erweiterung der Antwort der Söhne Jakob's in Gen. XXXIV, 31. Danach sollen dieselben zu ihrem Vater gesagt haben: „Es geziemt nicht, dass in den Synagogen Israel's und in den Lehrhäusern erzählt werde, dass Unbeschnittene eine Jungfrau und Götzendiener die Tochter Jakob's geschändet hätten. Vielmehr geziemt es, dass in den Synagogen Israel's und in seinen Lehrhäusern berichtet werde, dass Unbeschnittene getödtet werden wegen einer Jungfrau und Götzendiener, weil sie geschändet Dinah, die Tochter Jakob's." Dazu bemerkt Büchler: „Beide Targume besagen es unzweideutig,

---

[1]) b. Sanh. 99b und Sifre zu Num. XV, 30.

[2]) B. scheint die Worte המגלה פנים בתורה im Sifre a. a. O. als Bezeichnung für Denjenigen aufzufassen, der verfängliche Stellen der h. Schrift enthüllt, d. h. öffentlich deutet (S. 116, Note 3). Der Ausdruck גילוי פנים bedeutet aber überall Schamlosigkeit, Frivolität. Vergl. b. Sota 42b גלית א"ר יוחנן שטמר בגילוי פנים לפני הקב"ה; b. Erubin 69a מומר בגילוי פנים; Mech. Besch., מסכתא דעמלק, c. 1. ויבא עמלק שבא בגילוי פנים. Demgemäss bedeutet auch המגלה פנים בתורה sowohl an unserer Stelle m Sifre, wie auch in der Mischnah Aboth, III, 11, „wer in Bezug auf die Thora frivole Ansichten äussert." Die Frivolität Manasse's lag nach dier Auffassung des Sifre nicht darin, dass er die angegebenen Stellen u berhaupt vortrug, sondern vielmehr darin, dass er sie zur Herabsetzung ünd Verspottung des Gotteswortes missbrauchte, (vgl. Sifre a. a. O. z. v. 31: ד ב ר ד' בז ה וה המגלה פנים בתורה (ד"א כי (את)), was ja übrigens auch mit der Bezeichnung הגדות של דופי deutlich genug ausgedrückt ist.

dass es nicht gezieme, Dinah's Fall dem Volke öffentlich vorzutragen." Uns will es scheinen, dass beide Targume das Gegentheil davon besagen. Denn die Worte, die sie den Söhnen Jacobs in den Mund legen, setzen ja eben die öffentliche Vorlesung dieses Abschnittes als selbstverständlich und in jedem Falle erfolgend voraus. Büchler hat sich offenbar durch die Worte . . . לא יאי למדוי מתאמר täuschen lassen. Dieselben können aber doch keinen anderen Sinn haben, als den: da ja doch künftigen Geschlechtern von der unserer Schwester angethanenen Schmach berichtet werden wird, so sollen sie auch zugleich erfahren, dass wir diese Schmach gebührend zu strafen gewusst haben. Jeder Unbefangene wird uns also sicherlich zugeben, dass diese Targumstelle eher gegen als für die Büchler'sche Ansicht spricht.

Nachdem wir im Vorstehenden die sachlichen Gründe auseinandergesetzt haben, die gegen die „neue Erklärung" der beiden Mischnastellen sprechen, wollen wir nunmehr der sprachlichen Seite der Frage näher treten.

In den Worten אין דורשין בערוות soll das Verbot enthalten sein, die ערוות in der Synagoge und im Lehrhause zu übersetzen (S. 111). Nun bedeutet aber דרש niemals „übersetzen", sondern immer, und besonders, wo es, wie in unserer Stelle mit folgendem ב gebraucht wird, „einen Gegenstand auseinandersetzen, erörtern, oder den tieferen Sinn einer Schriftstelle ergründen und ihre verschiedenen Beziehungen entwickeln[1])". Die Worte אין דורשין בערוות בשלשה können also unmöglich ein Uebersetzungsverbot einschliessen; sie können nur bedeuten: Man darf ערוות in Gegenwart von Dreien nicht näher erörtern, die darauf bezüglichen Schriftstellen nicht zum Gegenstand eingehender Besprechung machen. Noch weniger glücklich ist die Erklärung des Wortes המכנה. Diesem wird der Sinn von „weitläufiger Umschreibung und Umdeutung" beigelegt[2]), um dann aus den Worten המכנה בערוות משתקין אותו das Verbot herauszulesen, die von B. unter ערוות verstandenen Schriftstellen selbst mit apologetischer Tendenz in der Synagoge vorzutragen. Das Verbum כנה hat jedoch bekanntlich in der talmudischen Litteratur einen ganz bestimmten Sinn. Es bedeutet, wie im Arabischen, „für eine

[1]) Wir halten es für überflüssig, für diese Erklärung des Wortes דרש Beweise anzuführten und verweisen nur auf Aruch und Levy's T.W-B. sowie auf Luzzatto's Abhandlung in Bikkure ha-Ittim IX, p. 127 f.

[2]) S. 112 und S. 149.

Person oder Sache statt der eigentlichen eine uneigentliche Bezeichnung gebrauchen".

So ist המכנה שם רע לחבירו [1]) derjenige, der seinem Nebenmenschen einen boshaften Spitznamen beilegt und unter כנויי נדרים [2]) versteht man die mit uneigentlicher Bezeichnung ausgesprochenen Gelübde.

Aus dieser Grundbedeutung hat sich sodann der Gebrauch dieses Verbums als Terminus für die, meistens aus euphemistischen Gründen vorgenommene Aenderung eines Wortes oder eines Suffixes herausgebildet, ein Gebrauch, der durch die bekannte Stelle im Sifre zu Numeri 10, 35 und Parallelstellen (אלא שכינה הכתוב), durch Tos. Megilla IV, 39: כל המקראות הכתובין לגנאי מכנין אותן לשבח כגון אשה תארש ואיש אחר ישגלנה בכל מקום שכתוב ישגלנה קורין ישכבנה . . . , durch b. Schebuot 36a: יתיב ההוא מרבנן קמיה דרב כהנא ויתיב וקאמר גם אל יתצך לנצח . . . א"ל כנה (vergl. Raschi z. St.) und mehrere andere hinlänglich belegt ist. Demgemäss kann auch המכנה בעריות משתקין אותו nichts Anderes bedeuten, als „wer bei der Vorlesung der עריות aus euphemistischen Gründen ein Wort oder auch nur ein Suffix ändert, dem gebietet man Schweigen". Das hat freilich nur einen Sinn, wenn man mit beiden Talmuden und allen Commentatoren unter עריות Lev. c. XVIII und XX versteht [3]). Denn in den Abschnitten, die B. darunter

[1]) b. B. mez. 58b.

[2]) Mischna Ned. 1, 1.

[3]) In Bezug auf Chagiga III, 1 genügt es, auf die Discussion im Jerusch. z. St. hinzuweisen. Es wird da zunächst festgestellt, dass die Bestimmung אין דורשין בעריות von R. Akiba herrühren müsse, da von R. Ismaël — im Gegensatz zu dieser Bestimmung — Erörterungen über die die verschiedenen Fälle von Incesten betreffenden biblischen Verbote (אזהרות) vorhanden seien. Die Frage, welche von den beiden sich gegenüberstehenden Ansichten in der Praxis (לעובדא) zu gelten habe, wird sodann durch den Hinweis auf R. Ammi, der das genannte Thema gleich R. Ismaël öffentlich behandelte, (vergl. b. Jebam. 21b.: דא מילתא (מגברא רבה שמיע לי ומני ר' אמי לא אסרו כלה אלא מפני כלה), zu Gunsten des Letzteren entschieden. (Vergl. Friedmann, Einleitung zu seiner Mechilta-Ausgabe, p. LXV). Daraus geht deutlich hervor, dass unter עריות nur Lev. c. XVIII u. XX verstanden wurden, sowie dass der uns im Sifre vorliegende Midrasch zu diesen beiden Capiteln aus der Schule R. Ismaël's stammt. Was ferner המכנה בעריות . . . in Mischna Meg. IV, 10 betrifft, so ist es ebenso klar, dass die Worte R. Josef's in b. Meg. 25a קלון אביו וקלון אמו (wofür im Jerusch. בערייתא דאבוי ובערייתא דאמיה) sich auf das erste Arajotverbot: ערות אביך וערות אמך לא תגלה (Lev. XVIII, 7) beziehen, und als Beispiel dienen sollen für die in der Mischna verbotene euphemistische Aenderung der zweiten Person in die dritte. (Cf. Aruch compl. s. v. כנה). Allenfalls wäre noch die Annahme gestattet, dass die Setzung des Wortes קלון für ערוה nach R. Josef

verstanden haben will, würde, da es sich um Thatsachen handelt, die Aenderung eines Wortes oder gar eines Suffixes gar keinen Zweck haben. Die Erklärung B.'s zu den beiden Mischnastellen, soweit sie von ערוה handeln, erweist sich daher sowohl als sprachlich wie als sachlich unzulässig, und wir sind umsomehr geneigt, bei der alten Erklärung von ערוה zu bleiben, als schon die Zusammenstellung derselben in Meg. IV, 10 mit Lev. XVIII, 21 die Beziehung auf dieses ganze Capitel als die natürlichste nahelegt. Wenn aber nach dem bisher Gesagten noch irgend ein Zweifel über die hier allein mögliche Bedeutung von ערוה gestattet wäre, so müsste derselbe bei einem Blick auf die den Worten אין דורשין בערוות unmittelbar vorhergehende Mischna sofort verschwinden.

Die letzte Mischna von Chagiga I schliesst nämlich mit den Worten: הדינין והגזרות הטהרות והטומאות ועריות יש להן על מה שיסמכו הן הן גופי תורה, womit gesagt wird, dass die Bestimmungen über die verschiedenen Fälle von Incesten zu denjenigen traditionellen Gesetzen gehören, die in der Thora eine genügende Stütze haben und sich bis in's Einzelne aus derselben ableiten lassen. Daran schliesst sich unmittelbar אין דורשין בעריות an, womit die öffentliche Deduction der einzelnen Fälle von ערוה aus dem Schriftworte untersagt wird, und zwar, wie wir weiter unten noch zeigen werden, wegen der Befürchtung, dass einige dieser Deductionen dennoch im Kreise der Zuhörer Widerspruch finden möchten und die Autorität der Verbote selbst darunter leiden könnte. Allein, fragt Herr B., warum sollte dieses Capitel im Lehrhause nicht öffentlich erörtert werden, und warum wurde andererseits beim Vortrag desselben in der Synagoge die so geringfügige Aenderung des Suffixes der zweiten Person in das der dritten Person so streng verboten? Darauf antworten wir Folgendes: Die Sittenverderbniss, die mit der Römerherrschaft in Judäa eingerissen war, muss nach den Klagen, die wir in der Mischna darüber vernehmen, um die Zeit, die dem hadrianischen Kriege vorausging, erschreckende Dimensionen angenommen haben [1]).

---

ebenfalls als verbotener Euphemismus (כנוי) bezeichnet wird, (cf. Raschi z. St). Danach bedarf wohl die Erklärung, die B. (S. 113) für die Worte R. Josef's zu geben versucht, keiner weiteren Widerlegung.

[1]) Mischna Sota IX, 13. הזונות ובשפים כילו את הכל. Vergl. ferner den Bericht über den hadrianischen Krieg in Jerusch. Taanith IV, 5: ומנדל צבעייא מפני הזונות und weiter unten ולמה חרב יש אומר מפני הזונות. Für die ältere Zeit vergl. Mischna Soth. IX, 9: משרבו המנאפים פסקו המים המרים; cf. Tos. das. XIV, 2.

Nicht wenig mochte dazu beigetragen haben die antinomistische Richtung des Gnosticismus, besonders die der Carpocratischen Schule, in der die sinnliche Ausschweifung und insbesondere auch blutschänderische Unzucht glorificirt und zum Princip erhoben war [1]). Man gab sich öffentlich schamlosen Orgien hin, und in den Weinhäusern wurden bei den Trinkgelagen Stellen aus dem Hohenliede in frivoler Weise zu Gesangsvorträgen benutzt [2]). Von diesem schleichenden Gift, welches zerstörend in den Volksorganismus eingedrungen war, scheinen auch die Gelehrtenkreise und ganz besonders die studirende Jugend nicht ganz freigeblieben zu sein [3]). Es gab unter diesen Viele, die sich nicht scheuten, ihre geheimen wollüstigen Neigungen sogar in die geweihten Räume des Lehrhauses hineinzutragen [4]).

Unter solchen Umständen mochte bei der öffentlichen Erörterung so heikler, und die Phantasie erregender casuistischer Fragen, wie die der עריות allerdings eine ist, eine gewisse Vorsicht als geboten erscheinen. Lag doch auch die Befürchtung nahe, dass unter der Menge der Zuhörer sich auch solche befinden könnten, welche die besonders in der Schule R. Akiba's üblichen, oft gewagten Ableitungen von Verboten aus der

---

[1]) Siehe darüber Renan, Histoire des origines du Christianisme B. VI, p. 179 f; vgl. Matter, Histoire critique du Gnosticisme (Strassburg 1844), B. I, S. 30 f. B. II, S. 199 f. u. B. III, S. 32 f.

[2]) Tos. Sanhedr. XII, 10: ר' עקיבא אומר המצמצ קולו בשיר השירים בבית המשתאות ועושה אותו כמין זמר אין לו חלק לעוה"ב, vgl. b. Sanh. 101a. Dieser Missbrauch, der mit dem Hohenliede getrieben wurde, veranlasste wohl auch R. Akiba, dasselbe für hochheilig zu erklären, שכל הכתובים קודש ושה"ש קודש קדשים (Mischna Jadajim III, 5).

[3]) Elischa b. Abuja wird wohl unter den Schriftgelehrten jener Zeit, wenn auch der Berühmteste, so doch nicht der Einzige gewesen sein, den die gnostischen Theorieen zu einem zügellosen Leben verleiteten (b. Chagiga 15b, vergl. Graetz, Gnosticismus und Judenthum, S. 65f). Dass namentlich unter der studirenden Jugend Mehrere von dem Sinnentaumel ergriffen wurden, beweist der Bericht (Midrasch Kohelet, c. 85), über den in eine zuchtlose Gesellschaft gerathenen Schüler R. Jonathan und die schamlose Antwort, welche dieser auf seine Zurechtweisung von den jungen Leuten erhielt.

[4]) Das ganze traurige Bild, welches R. Eliëser (Mischna Sota IX, 15) von den damaligen Zuständen entwirft und die Vergleichung desselben mit den angeführten Klagen über die herrschende Zuchtlosigkeit, legen die Vermuthung nahe, dass auch die Worte בית דוגר יהיה לזנות (das.) sich auf zeitgenössische Verhältnisse beziehen. בעקבות משיחא ist demgemäss vielleicht eine ironische Anspielung auf das junge Christenthum. Die unter den Jüngern überhandnehmende Sittenverderbniss mochte auch schon R. Gamliel II. dazu veranlasst haben, bei der Zulassung derselben zum Lehrhause eine strenge Controlle zu üben (b. Berach. 28a).

hl. Schrift als künstliche Deuteleien verwerfen und die Verbote selbst als im Gesetz nicht genügend begründet bei dem Volke discreditiren möchten. R. Akiba, dessen äusserst strenge Grundsätze in Bezug auf Sittenreinheit und Heiligung des ehelichen Lebens bekannt sind [1]), und dem wir auch sonst vielfach als Bekämpfer der gnostischen Irrlehren begegnen [2]), hielt es daher für nothwendig, das Thema von עריות gewissermassen nur esoterisch und mit Ausschluss der Oeffentlichkeit zu behandeln. Nur im vertrauten Kreise der Collegen und höchstens mit Hinzuziehung des einen oder des anderen bewährten Schülers wollte er die delicaten casuistischen Untersuchungen über den verbotenen geschlechtlichen Umgang geführt wissen, nicht aber öffentlich im Lehrhause vor der versammelten Zuhörerschaft. Diesen sollten nur die fertigen Resultate jener Untersuchungen als bereits fixirte Norm in der Mischna geboten werden, während die Ableitung und Begründung derselben aus der hl. Schrift der esoterischen Behandlung vorbehalten bleiben sollte. Dem entspricht vollständig die Thatsache, dass wir einen zusammenhängenden Midrasch zu Lev. c. XVIII und XX aus der Schule R. Akiba's nicht besitzen und dass ein solcher, wie aus Jeruschalmi Chagiga II, 1 hervorgeht, auch nicht existirt hat [3]). Während aber so R. Akiba einerseits aus Gründen der öffentlichen Moral es für gut hielt, die eingehende Erörterung der עריות von der Oeffentlichkeit auszuschliessen, musste ihm andererseits aus denselben Gründen Alles daran gelegen sein, das darauf bezügliche Gotteswort selbst in seiner ganzen Schärfe und ohne auch nur die geringste euphemistische Abschwächung dem Volke zur Kenntniss zu bringen. Dazu kam noch, dass

---

[1]) R. Akiba hält es für eine religiöse Pflicht des Mannes, über die Tugend seines Weibes zu wachen (b. Sota 3a). Jede Frucht einer verbotenen Ehe erklärt er für ממזר (Mischna Jebamot VI, 13; vergl. b. Jeb. 44a und 49a; Kidduschin 88a; Ketubot 29b). Bezeichnend ist ferner sein agadischer Ausspruch (b. Sota 17a): איש ואשה זכו שכינה ביניהן לא זכו אש אוכלתן. Seine etwas sonderbar klingende Deutung von Deut. XXIV, 1 (Sifre z. St.), wonach als genügender Scheidungsgrund anzusehen sei ואפילו מצא אחרת נאה הימנה, ist charakteristisch für die zu seiner Zeit herrschende Laxheit der Sitten und nur als eine ihm zur Rettung der Sittlichkeit nothwendig erscheinende Concession zu erachten.

[2]) Graetz, Gnosticismus und Judenthum, S. 83 ff.

[3]) Vergl. oben S. 70, Anm. 3. Wenn die in b. Jeb. 21b und 22a genannten שניות דר' חייא mehr enthielten, als eine blosse Aufzählung der für die verbotenen Ehen in Betracht kommenden Verwandtschaftsgrade, so wurden sie eben als esoterische Lehre tradirt und nicht öffentlich im Lehrhause vorgetragen.

er, der ganzen Richtung seines Lehrsystems gemäss, nicht nur auf jedes Wort, sondern sogar auf jeden Buchstaben der hl. Schrift das grösste Gewicht legte und jede Alteration desselben als unzulässig betrachten musste. Es mochte nun öfters vorgekommen sein, dass bei der öffentlichen Vorlesung des Capitels von den Arajot aus Rücksicht auf eine falsche Empfindlichkeit des Publikums, überall das Suffix der zweiten Person in das der dritten abgeändert wurde. Dem gegenüber verordnete R. Akiba: המכנה בעריות משתקין אותו. Wer bei öffentlicher Vorlesung von Arajot eine derartige euphemistische Aenderung vornimmt, dem gebietet man zu schweigen.

So erklären sich denn die beiden in Rede stehenden Mischnastellen, soweit sie von עריות handeln, auf die allernatürlichste Weise in völliger Uebereinstimmung mit der Auffassung derselben in den beiden Talmuden. Ehe wir indess zu einem andern Punkte des Büchler'schen Aufsatzes übergehen, wollen wir noch einem Einwand begegnen, der gegen unsere bisherigen Ausführungen erhoben werden könnte. Wenn man in tannaitischen Kreisen, so könnte Jemand fragen, nicht daran dachte, den Angriffen der gesetzesfeindlichen Gnostiker gegen die Ahnen Israels, durch Unterdrückung der für sie compromittirenden Stellen zuvorzukommen, woher kommt es dann, dass, wie aus Mischna Megilla IV, 11, und der Baraitha Meg. 25b und aus der Tossefta hervorgeht, einige von jenen Abschnitten thatsächlich von der Uebersetzung in der Synagoge ausgeschlossen wurden, und für andere ein gleiches Verbot wenigstens in ernste Erwägung gezogen wurde? Zeugt dies nicht dennoch für die Richtigkeit der Behauptung Büchler's von der antignostischen Tendenz dieser Massregel? Keineswegs. Diese Massregel steht mit den Angriffen der Gnostiker in gar keinem directem Zusammenhange. Doch soll nicht geleugnet werden, dass bei der damals, namentlich in den unteren Volksschichten herrschenden Laxheit der sittlichen Grundsätze, es den Häuptern der Nation allerdings räthlich erscheinen mochte, einen Theil jener verfänglichen Stellen von der Uebersetzung in der Synagoge auszuschliessen. Im Lehrhause lag für ein solches Verbot kein Grund vor[1]), und dort hätte es auch seinen Zweck vollständig verfehlt. Denn man hätte ja nicht hindern können, dass die bibelkundigen Schüler die auf den Index gesetzten Abschnitte durch Privatlectüre kennen lernten. Man

[1]) Nicht einmal bei dem elementaren Unterricht der Jugend wurden diese Stellen übergangen. (Tos. Megilla IV: והסופר מלמד כדרכו).

schlug daher das einzig richtige Verfahren ein. Man suchte zu rechtfertigen, was irgendwie zu rechtfertigen war[1]); was sich aber gegen jede apologetische Deutung sträubte, wurde einfach verurtheilt und als Sünde gebrandmarkt[2]), womit allen etwaigen Angriffen von aussen von vornherein die Spitze abgebrochen war. Anders lag die Sache in der Synagoge. Da konnte man es nicht wagen, über eine angesehene biblische Person den Stab zu brechen, ohne zu befürchten, damit das Ansehen der Ahnen überhaupt bei dem unwissenden Volke herabzusetzen und in Manchem den Gedanken zu erzeugen, dass dasjenige, dessen sich ein Ruben oder David habe schuldig machen können, bei einem gewöhnlichen Menschen als eine ganz verzeihliche Schwäche betrachtet werden müsste. Es blieb daher nichts anderes übrig, als diejenigen Stellen, die sich nicht leicht rechtfertigen liessen, von der Uebersetzung auszuschliessen. Dieses partielle Uebersetzungsverbot hat aber, wie wir oben nachgewiesen haben, weder mit den עריות noch mit dem Gnosticismus als solchem das Geringste zu schaffen.

Wir kommen nunmehr zu demjenigen Theile des Büchler'schen Aufsatzes, der den letzten Passus der Mischna Meg. IV, 10 behandelt und der uns insofern beachtenswerth erscheint, als er im Gegensatz zu den übrigen Ausführungen ein positives wissenschaftliches Ergebniss enthält; das nämlich: dass die in der Mischna getadelte Uebersetzung der Worte ומורך לא תתן להטביד למלך durch לא תתן לאצברא בארמיותא aus dem Bestreben hervorgegangen war, das zur Zeit der Zeloten entstandene Verbot des ehelichen Umganges mit heidnischen Frauen, als ein biblisches darzustellen (S. 147 f). Wenn aber nun B, der Ansicht Geiger's[3]) folgend, meint, dass jene Uebersetzung selbst in der Zeit der Zeloten entstanden und später von R. Ismaël durch seine Deutung בישראל הבא על הכותית והוליד ממנה בן לע"ז הכתוב מדבר gewissermassen nur sanctionirt wurde, so halten wir das für eine Umkehrung des wahren Sachverhalts. Der Midrasch R. Ismaël's ist nach unserem Dafürhalten nicht aus dem Targum sondern umgekehrt dieses aus jenem hervorgegangen[4]). Die von dem einfachen Sinn so weit abweichende Uebersetzung

---

[1]) Solche Rechtfertigungsversuche finden sich in b. Sabbath 55b f. und an anderen Stellen.

[2]) Siehe daselbst die Deutungen R. Eliëser's und selbst des milden R. Josua zu dem Worte חוו, Gen. XLIX, 4. Vergl. oben S. 64 und Anm. 3 daselbst.

[3]) Urschrift, S. 303.

[4]) Cf. Rapoport im Nachlath Jehuda (Krakau 1868), S. 232.

weist nothwendig auf eine vorhergegangene midraschische Deutung zurück, die wir aber eben erst im Namen R. Ismaël's angeführt finden. Zur Zeit der Entstehung des betreffenden Verbots fühlte man sich ebensowenig veranlasst, für dieses eine directe biblische Quelle nachzuweisen, wie für die übrigen Verbote, die in den achtzehn Bestimmungen enthalten sind. Es waren eben Geseroth, und die Autorität des Synhedriums war stark genug, um ihnen Geltung und Gehorsam zu verschaffen. Erst nach der Zerstörung des Tempels, als das Ansehen der obersten religiösen Behörde bedeutend gesunken war, und infolge des zersetzenden Einflusses, der von dem Heidenthum und dem jungen Christenthum ausging, die antinomistische Richtung im Volke stark überhand genommen hatte, musste man allerdings befürchten, dass alle nicht nachweislich in der Bibel begründeten Verbote mit der Zeit alle Geltung verlieren würden; eine Befürchtung, die in der bekannten Klage R. Jochanan b. Sakkai's: עָתִיד דור אחר לטהר בכר שלישי שאין לו מקרא מן התורה שהוא טמא zum Ausdruck gelangt. Da machte sich denn immer mehr das Bestreben geltend, die Verbindlichkeit solcher Verbote einzeln aus der Bibel abzuleiten und ihnen so für alle Zukunft eine starke Stütze zu verleihen [1]). So fand auch R. Ismaël, der zu den

---

1) Cf. Weiss, דור דור ודורשיו, II, S. 42 ff. Aus dieser Zeit stammt ohne Zweifel die bereits oben (S. 71) angeführte Mischna Chagiga I, 8, in welcher der gesammte Traditionsstoff bezüglich der grösseren oder geringeren Nachweisbarkeit seines Zusammenhanges mit dem schriftlichen Gesetze in verschiedene Kategorien eingetheilt wird. Diese Zusammenstellung hatte wohl den Zweck, einerseits gleichsam das Inventar dessen festzustellen, was man als sicheren Besitz betrachten durfte, und andererseits die Aufmerksamkeit der Gesetzeslehrer auf die schwachen und der Stütze bedürftigen Punkte zu lenken. In der That sehen wir R. Eliëser und R. Josua sich bemühen, dem „in der Luft schwebenden" היתר נדרים eine sichere Basis in der hl. Schrift zu verleihen, (b. Chagiga 10a: ר' אליעזר יש להם על מה שיסמכו שנ' כי יפליא וגו' ר' יהושע אומר יש להם על מה שיסמכו שנ' אשר נשבעת' באפי וגו'; cf. Jerusch. z. St). Dies hat Graetz, der (Geschichte B. IV, 2, S. 52 u. 426 f) unsere Mischna auf R. Josua zurückführt, welcher damit einen Tadel gegen die übermässige Häufung von Halacha's habe aussprechen wollen, völlig übersehen. Ebenso unrichtig ist (daselbst, S. 427) seine Interpretation des Ausspruches R. Josua's: צבתא בצבתא אתעבידא צבתא קמיתא מאי הוות אלא בריא הוות. (Tos. Chagiga c. I). Die Schlussworte sollen eine nicht hierhergehörige Reminiscenz aus b. Pes. 54a und die Frage nach der ersten Zange eine rügende Anspielung sein auf die Ableitung einer Halacha aus der anderen, ohne dass die erste in der Schrift genügend begründet sei. Nun gehören aber die Schlussworte אלא בריא הוות wie aus den Parallelstellen (Tos. Erubin Ende, Jer. Erub. Ende) hervorgeht, wohl hierher, und die Stelle ist demgemäss natürlich in entgegen-

Hauptvertretern dieser neuen Lehrweise gehört, und der bekanntlich in seinen Deutungen sich so eng wie möglich an den natürlichen Sinn des Schriftwortes anlehnt, in den Worten ומורעך לא תתן להעביר למולך, die, wie B.[1]) richtig bemerkt, wegen ihrer Stellung inmitten der Arajot eine diesen verwandte Auffassung geradezu herauszufordern schienen, eine willkommene Stütze für das alte Verbot des fleischlichen Umganges mit heidnischen Frauen, und erklärte demgemäss: בבא על הכותית . . . הכתוב מדבר. Diese Erklärung musste ihm um so natürlicher und naheliegender erscheinen, als der Nachsatz unseres Verses: ולא תחלל את שם אלהיך an jene Stelle in Maleachi 2, 11—15 erinnert, wo nicht nur in den Worten: כי חלל יהודה קודש ד' אשר אהב ובעל בת אל נכר der eheliche Umgang mit einer Heidin ausdrücklich als eine Entweihung des göttlichen Namens bezeichnet wird, sondern auch in den Worten: ומה האחד מבקש זרע אלקים gewissermassen ein beabsichtigter Gegensatz zu finden ist zu dem von Gott verabscheuten זרע מולך, d. h. einem Samen, der bestimmt ist, dem Götzendienste zugeführt[2]) zu werden. Dieser Deutung R. Ismaël's bemächtigten sich alsbald die Meturgemanim und übersetzten fortan bei den öffentlichen Vorlesungen in der Synagoge die Worte ומורעך לא תתן להעביר למולך in der von der Mischna angegebenen Weise. Diese Uebersetzung musste jedoch R. Akiba, abgesehen davon, dass sie das Anstandsgefühl zu verletzen geeignet war, auch deshalb bedenklich erscheinen, weil sie einerseits das Moloch-Verbot aus der Welt schaffte, und andererseits, wenn man consequent sein wollte, auf Grund von Lev. XX, 2, auf den Umgang mit heidnischen Frauen die Todesstrafe setzte. Aus diesem Grunde

---

gesetztem Sinne aufzufassen. R. Josua will sagen: Ebenso wie die erste Zange, mit der andere verfertigt wurden, aus der Hand Gottes hervorgegangen sein muss, so lässt sich jede Halacha in letzter Linie auf ein Gotteswort zurückführen. So wird die Stelle im Jerusch. (Erubin, Ende) von R. Chanina ausdrücklich erklärt: ומה את אמר לה מצבתא אחת למרו (l. נעשו) כמה צבתות וכא משביתה אחת למרו כמה שביתות. In Pes. 54a ist wohl für ר' יהודה zu lesen: ר' יהושע, eine Corruptel, die sich durch falsche Auflösung der Abbreviatur ר"י leicht erklärt. Aehnlich wie an dieser letzteren Stelle muss der Ausspruch übrigens auch in Mischna Abot V, 6, gelautet haben, wo er durch Auslassung verstümmelt ist.

[1]) S. 145.

[2]) Die Worte לאעברא בארמיותא bedeuten nicht „eine Aramäerin zu beschwängern" (dann hätte es ארמיותא heissen müssen), sondern „in eine Aramäerin einzuführen". (Siehe Levy T. W. B. s. v. עבר und Rapoport a. a. O., p. 232.)

wurde der öffentliche Vortrag dieser Uebersetzung verboten. Was jedoch nach dem Gesagten doppelt auffallen muss, das ist die Thatsache, dass die in Rede stehende Deutung R. Ismaëls im Sifra zur Stelle sich nicht findet, trotzdem die ganze auf עריות bezügliche Partie desselben bekanntlich aus der Schule R. Ismaël's stammt. Sie findet sich hingegen allerdings in dem der Schule desselben Tanna angehörenden Sifre, aber sonderbarer Weise nicht mit Beziehung auf Lev. XVIII, 21 sondern auf die Worte לא ימצא בך מעביד בנו ובתו באש (Deuteron. XVIII, 10), auf die sie offenbar viel weniger passt. Die betreffende Sifrestelle ist aber nach dem vorliegenden Texte überhaupt unverständlich. Sie lautet in der Friedmann'schen Ausgabe: ד"א מעביר בנו ובתו באש זה הוא הבועל ארמית ומעמיד ממנה בן אויב למקום עונש שמענו אוהרה לא שמענו ת"ל לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש.

Es braucht nicht gesagt zu werden, das die Stelle in dieser Form keinen Sinn giebt. Wenn die Worte לא ימצא בך .. auf בועל ארמית zu beziehen sind, so haben wir ja eben in ihnen die אוהרה und es würde sich nun darum handeln, einen Beleg für עונש zn suchen. Nun findet sich dafür allerdings im Midr. ha-gadol[1]) folgende viel bessere Lesart: ד"א לא ימצא בך למה נאמר לפי שהוא אומר ואל בני ישראל תדבר לאמר איש כי יתן מזרעו למלך מות יומת ר' ישמעאל אומר זה הבועל ארמית ומעמיד ממנה בן אויב למקום עונש שמענו אוהרה לא שמענו ת"ל לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש. Danach würde sich also der Midrasch R. Ismaëls auf Lev. XX, 2 beziehen und damit wären freilich die Worte עונש שמענו gerechtfertigt. Unbegreiflich bleibt jedoch: wenn man einmal das Molochverbot auf den Umgang mit heidnischen Frauen bezieht, warum man dann für die אוהרה zu .. לא ימצא בך מעביר Zuflucht nimmt, anstatt dieselbe in viel natürlicherer und passenderer Weise in den Worten ומזרעך לא תתן להעביר למלך zu finden. Gegen die obige Anwendung von .. לא ימצא בך מעביר spricht aber auch noch Folgendes: Im Sifra zu Lev. XVIII, 3 heisst es: ובחקותיהם לא תלכו · וכי מה הניח הכתוב שלא אמרו והלא כבר נאמר לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש וגו' וחובר חבר ..... Daraus geht deutlich hervor, dass man in der Schule R. Ismaëls die Worte לא ימצא בך keineswegs auf den Umgang mit heidnischen Frauen, sondern auf חוקות הגוי, d. h. auf den Molochdienst, bezog. Wir

[1]) Herr Prof. Schechter hatte die Güte, mir die betreffenden Stellen auf meinen Wunsch aus einer in seinem Besitze befindlichen Handschr. des Midr. ha-gedol mitzutheilen.

sind daher geneigt mit Friedmann (z. St. § 171, Note 4) anzunehmen, dass der Midrasch R. Ismaëls ursprünglich im Sifre auf Lev. XVIII, 21 bezogen wurde. Danach fehlt aber freilich die אזדרה für מלך und es muss für diese . . לא ימצא בך eintreten. Die Sifrestelle würde demgemäss, mit Zuhilfenahme der La. des Midr. ha-gadol folgendermassen emendirt werden müssen: ד״א לא ימצא . . . לפי שהוא אומר ומזרעך לא תתן להעביר למלך ר׳ ושמעאל אומר זה הבועל ארמית . . . שנש (למלך sc.) שמענו אזדרה לא שמענו ת״ל לא ימצא בך מעביר . . Diese Textcorruption ist aber vielleicht keine zufällige. Wir halten es durchaus nicht für ausgeschlossen, dass hier in später Zeit mit Rücksicht auf das Verbot der Mischna Meg. IV, 10 eine absichtliche Aenderung vorgenommen worden sei.

Ebenso wahrscheinlich ist es, dass der Midrasch R. Ismaëls ursprünglich auch im Sifra angeführt war und später aus demselben Grunde unterdrückt wurde. In dieser Vermuthung werden wir dadurch bestärkt, dass die Stelle Mal. II, 11—15, die, wie wir oben nachgewiesen haben, zu der Deutung R. Ismaëls in so enger Beziehung steht, im Sifra zu Lev. XVIII, 2 eben dieser Beziehung gemäss, ausführlich gedeutet wird.

Florenz, 23. Mai 1894.

Ein Targum der Amidah.

Von

Dr. **M. Gaster.**

Der Text, den ich hier zum ersten Mal veröffentliche, ist durchaus ein Unicum. Bisher kannte man nur Targumim zu biblischen Texten. Dass aber auch Gebete mit einem Targum versehen worden seien, ist bis jetzt von Niemandem geahnt worden. Die Tragweite dieser Entdeckung lässt sich kaum ermessen. Von aramäischen Gebeten haben sich bekanntlich nur sehr wenige erhalten. Mit Ausnahme des Kaddisch und des Jekum Purkan im Aschkenasischen Siddur sind nur Fragmente von solchen Gebeten auf uns gekommen, wie das Gebet für Kranke oder für Wöchnerinnen und die zwei Verse im Seder ha-Jom, welche eigentlich das Targum der Keduscha bilden. Von den Reschut an Schebuoth und von der Haphtara an Pessach sehe ich hier ab, da das poetische Stücke sind, die mit der Liturgie doch nur in losem Zusammenhange stehen.

Mit Ausnahme des Targum zur Keduscha, welches seine Geschichte hat, kennt man jedoch keinen einzigen Theil der wirklichen Liturgie, der anders als hebräisch abgefasst und anders als in hebräischer Sprache gebetet worden wäre.

Im Siddur von Jemen haben sich ausserdem auch noch andere Fasttagsgebete und Litaneien erhalten, die aramäisch abgefasst sind, und von den in unseren Siddurim sich höchstens noch schwache Spuren nachweisen lassen. Im Allgemeinen jedoch hat sich das Aramäische eine Stelle in der eigentlichen Liturgie nicht erobert. Der Charakter derselben, ebenso wie der Ursprung, geboten das Festhalten an der heiligen Sprache für die Formeln des Gebetes. Die wesentlichsten Bestandtheile desselben sind ja eben Stücke aus der heiligen Schrift, aus dem Pentateuch und den Psalmen. Die einleitenden Segenssprüche (Jozer, Ahaba u. s. w.) reichen auch in eine Zeit zurück, in der wir das Hebräische als eine noch lebende Sprache anerkennen müssen.

Wie frühe sich die Uebersetzung in die „lingua vulgare" als Nothwendigkeit herausgestellt hat, und wann das Textwort der hl. Schrift in diese übertragen worden ist, um das Volk besser damit bekannt zu machen, lässt sich, trotz aller Forschungen, mit Gewissheit kaum bestimmen. Dass das Targum sehr alten Ursprunges sei, lässt sich kaum bezweifeln; ebensowenig, dass es im Laufe der Jahrhunderte mannigfachen Umwandlungen, Ergänzungen und Auslassungen unterworfen worden sei. Es verhält sich damit genau so wie mit dem Midrasch, dessen jüngere Form keineswegs immer den jungen Ursprung beweist.

Noch viel dunkler ist die Frage der Verbreitung des Targum. Wie viel davon ist nach Babylonien gedrungen? Und wie viel hat sich in Palästina erhalten? Wie viel ist orientalischen, und wie viel occidentalischen Ursprunges? Ich verstehe hier unter Occident und Orient Pälästina im Gegensatz zu Syrien. Die Antwort, dass Onkelos wenigstens in Form und Sprache babylonischen Ursprungs, das jerusalemitanische Targum dagegen palästinensischen Ursprungs sei, ist durchaus nicht befriedigend. Trotz Berliners werthvoller Ausgabe des Letzteren, sind wir doch noch sehr weit von einer wirklich kritischen Ausgabe entfernt. Die Vocalisation der europäischen Ausgaben des XV. und XVI. Jahrhunderts ist sogar in diesen schwankend. Man braucht nur die Lissaboner Ausgabe mit der Complutensischen zu vergleichen und diese mit der Ausgabe, die Berliner der seinigen zu Grunde gelegt hat, um sich auf Schritt und Tritt davon zu überzeugen. Noch

viel bedeutender ist der Unterschied zwischen diesen und den alten Hss. aus Jemen, die dem superlinearen Vocalisations-System folgen.

Noch viel verwahrloster ist das andere palästinensische Targum von dem sich leider nur einige wenige Hss. erhalten haben, die bisher auch noch nicht einmal mit unseren gedruckten Texten verglichen worden sind.

Ich habe diese Fragen hier berührt, weil sie, meiner Anschauung nach, mit einer anderen im innigsten Zusammenhange stehen, die bisher auch noch nicht einmal aufgeworfen worden ist.

Woher stammen die Targumim in den Hss. der Juden aus Jemen? Dass diese Frage keine müssige sei, wird sofort einleuchten, wenn ich dann weiter frage: Woher stammt das System der superlinearen Vocalbezeichnung, welches allgemein als babylonisch oder syrisch bezeichnet wird? Ist dieses wirklich orientalischen, d. h. syrisch-babylonischen Ursprunges, wie ich selbst eine Zeit lang geglaubt habe, oder haben uns einige alte und nicht sehr deutliche massoretische Notizen irre geführt?

Da ich auf dieses Thema bei einer anderen Gelegenheit ausführlicher zurückzukommen gedenke, will ich den Gegenstand hier nicht weiter ausführen.

Es wird sich darum handeln, erstens nachzuweisen, welcher Aussprache die Vocalbezeichnung des superlinearen Systems entspricht, und zweitens, ob die Juden in Jemen mit Babylon oder mit Tiberias in innigerem Verkehr gestanden haben, und von welchem Orte sie, mit grösserer Wahrscheinlichkeit, ihre Litteratur und Traditon bekommen haben.

Ich füge sogleich hinzu, dass das Resultat meiner Untersuchungen mich dahin geführt hat, einen Zusammenhang mit den Schulen Palästinas als den wahrscheinlicheren anzunehmen.

In Palästina ist die Existenz eines, die ganze Bibel umfassenden Targums von Zunz unwiderleglich nachgewiesen. Was babylonisch ist, ist eigentlich nur eine Modification einer Schöpfung, die auf dem Boden Palästinas entstanden ist.

Nun erscheint auch noch dieses Targum des wichtigsten Theiles des Gebetes, der eigentlichen Tefilla, welches urplötzlich auftaucht.

In Sprache und Gedankengang schliesst es sich eng an das Targum Palästinas zu den Megilloth, besonders aber an das Targum zum Hohenliede und zu Koheleth an. Die grammatischen Formen, der Gebrauch der Partikel בנין אדום u. s. w. deuten auf jenen localen Ursprung hin. Die Citate aus dem Targum der Propheten sind Jonathan ähnlich aber nicht mit ihm identisch.

Die Hs., No. 61 meiner Sammlung Hebr. Hss., kleines Octav-

Format, stammt aus Jemen und ist durch vielen Gebrauch an den Rändern abgegriffen, wodurch das Lesen des Textes sehr erschwert ist.

Sie ist eine Sammelhandschrift aus dem XVII. oder dem Anfang des XVIII. Jahrhunderts und enthält zunächst kabbalistische Formeln zu Beschwörungen und Amuletten, dann die arabische Uebersetzung der פמידת אהרון in kurzer Fassung und der פמידת משה in längerer Fassung; ferner Sand-Orakel und andere arabische und hebräische astronomische und astrologische Orakel. Auch sonst sonderbare Notizen, von denen ich das Eine oder das Andere hier weiter mittheilen werde.

Der Verkäufer, ein Jude aus Jemen, der die Hs. nur des kabbalistischen Inhaltes wegen hochschätzte, war nicht wenig überrascht, als ich ihm das Targum (f. 63b—67b der Hs.) zeigte. Er war ein Gelehrter aus Sana'a, er hatte aber nie von einem Targum der Amidah gehört, weder in Sana'a, noch in irgend einer anderen Stadt.

Dass wir es aber mit einem unzweideutig alten Texte zu thun haben, geht sowohl aus dem Inhalte, als auch aus der Art, wie sich derselbe erhalten hat, hervor.

Der Abschreiber hat nämlich sehr viele Fehler gemacht. Er hat einen Text copirt, den er nur zum Theil verstand, und hat bald Worte getrennt, die zusammen gehören, bald aus mehreren Wörtern ein Wort gemacht. Ich habe nicht wenig Mühe gehabt, ihn leserlich zu machen, ohne eine andere Aenderung als Wortabtheilung und Vereinigung vorzunehmen. Verbesserungen habe ich in Klammern vorgeschlagen, und das Original unverändert gelassen. Auch habe ich durch Interpunction das Verständniss des Textes zu erleichtern gesucht. Es ist stets misslich, einen Text nach einer einzigen und dazu halb verwischten Hs. herauszugeben. Manches Zweifelhafte musste stehen bleiben, ohne verbessert zu werden. Vielleicht gelingt es Anderen, das eine oder andere aufzuklären, was ich als fraglich bezeichnet habe.

Was nun den Inhalt selbst betrifft, so ist er in der Beziehung den Megilloth-Targumim darin vollkommen ähnlich, dass auch hier die ganze Haggadahmasse im Anfang der Uebersetzung angehäuft ist, während der Rest fast nur wörtliche Uebersetzungen enthält (vgl z. B. das Tagum Scheni zu Esther). Mit dem Targum des Hohenliedes stimmt unser Targum darin überein, dass es die כנסת ישראל häufig als redend einführt, und mit dem Targum zu Kohelet berührt es sich durch den speculativen Inhalt (vgl. z. B. das Targum zu אתה קדוש) und

durch Hervorhebung des Lohnes der Gerechten und der Strafe der Frevler. Die Klage über den Zustand im Exile klingt durch das ganze Targum hindurch. Historische Momente, die uns einen Fingerzeig für das Alter desselben bieten würden, sind darin nicht enthalten. Der Islam ist gar nicht darin erwähnt und vielleicht gar nicht gekannt, woraus man vielleicht auf ein verhältnissmässig hohes Alter zu schliessen berechtigt wäre. Stutzig macht mich bloss die oben erwähnte Stelle zu אתה קדוש, wo die Terminologie bei der Beschreibung der Engel und der irdischen Geschöpfe an jüngeren Gedankengang erinnert. Ob dieses im Laufe der Zeit später hineingetragen, oder ob es alten Ursprunges und gnostischen Einflüssen zu verdanken ist, will ich unentschieden lassen. Die Theilung von תשכון und את צמח ist ein anderer Fingerzeig. Die Form der Amidah, soweit sie sich aus der haggadischen Umkleidung herausschälen lässt, stimmt weder mit der Sephardischen noch mit der Aschkenasischen Version genau überein. Im Allgemeinen steht sie der Version des Siddur aus Jemen am nächsten, ist aber auch damit nicht identisch. Uebrigens weicht diese Recension auch in verschiedenen Hss. von einander ab. Sie lautet in zwei Hss. aus dem XV. und XVIII. Jahrhundert, die sich in meinem Besitze befinden, No. 4 u. 6, anders als in einer Hss. des Montefiore College in Ramsgate (No. 380) aus dem XVIII. Jahrhundert. Das Targum kennt nur eine Benediction für ברכנו sowohl für den Winter als für den Sommer und schliesst mit עושה השלום wie im alten Midrasch.

Die haggadische Erklärung der ersten Benedictionen ist jedenfalls eigenthümlich. Für die erste könnte man auf Talmud Joma, f. 69b verweisen, aber für die anderen habe ich eine Parallele nicht gefunden. Hoffentlich gelingt es Anderen, dieses, und was ich sonst versehen haben möchte, nachzuholen.

Auf einen Punkt muss ich indessen noch aufmerksam machen, und zwar auf die eigenthümliche Orthographie, die ich, wie selbstverständlich beibehalten habe. א und ה wechseln häufig am Schluss. ר und ד werden ebenso häufig ausgelassen als dort gesetzt, wo wir sie am wenigsten vermissen, bezw. erwarten würden. Eigenthümlich ist die Bezeichnung des Rafēh der Buchstaben גדכת durch einen Punkt über denselben; manchmal durch einen Querstrich ersetzt, besonders über ך. ב und פ werden durch keinerlei diakritisches Zeichen unterschieden. Zu den arabischen Uebersetzungen der פטירת אהרון und פ' משה stehen dieselben Punkte über denselben Buchstaben und auch über צ, welches im Hebräischen kein diakritisches

Zeichen hat. Ich habe diese beibehalten, da sie von nicht geringem Interesse für die Aussprache des Targum sind.

Unerledigt muss, bei dem heutigen Stande unseres Wissens, die Frage bleiben, wann und wie dieses Targum gelesen wurde. Ob es je liturgische Bedeutung hatte? Ob es vom Vorbeter oder von einem Meturgeman oder, wie es heute bei der Haphtara der Fall ist, von einem Kinde Satz für Satz nach dem Vorbeter recitirt wurde, als dieser die Amidah laut wiederholte? Alles das muss so lange unentschieden gelassen werden, bis ein neuer Zufall uns die Lösung der Frage bringen wird. Es bleibt jedenfalls bedeutsam, dass das Gebet zu einer bestimmten Zeit wie der Text der Bibel behandelt und mit einem Targum versehen worden ist.

Sattsam bekannt ist, dass die Kabbalah sich sehr zeitig desselben bemächtigt hat und von Juda b. Jakar an stets neue Deuteleien hinein interpretirt worden sind.

Im Targum ist noch keine Spur von dieser kabbalistischen Hermeneutik zu entdecken.

בשם רחמן

אתחיל לכתוב תרגום י"ח ברכות התפלה בעזרת אלהי אברהם · במטותא מנך יי"י הב לי מפתח פומא לחואה תשבחתך ולמפלח קדמך כמא דפלחו קדמך אבהתנא בלבא שלימא · את הוא אלהיה דאברהם אלהיה דיצחק ואלהיה דיעקוב · אלהא ניברא ודחילא דלית דחילו כדחילותא דידך · דאת יכילתא לקימא עמא מביכא בין שבעין אומין דעלמא בנבורתך · אלהא עלאה · משלם טבון טבין לכל קנינא דילך דקניתא כולא עלאין ותתאין דאת ברית להון וכלהון חדתין קדמך . ואת עביד עמהון טיבו ברחמתך · ומדכר לעמך ישראל טבות אבהתהון אברהם יצחק ויעקוב · ופרקתא לבניהון ממצרים מבית עבדותא ברחמתך . ואי הכי פרקתינון מיד כל דקימין לאבאשא להון · ואף את עביד (עתיד l.) לאיתאה פריקא דמשיחא בר דויד למפרק לבני בניהון בדיל שמך דאשתתף ביניהון ברחימו · מלכא רחמנא סעיד ופריק ותקוף לצדיקיא דמדך ומברכין לשמך · ובכין עתידין לאודאה ולברכא קדמך · יי"י דאת הויית תקוף לאברהם רחימך ·

אתה ג' · נבורתא ויכילתא למריה דעלמא יי ונבורתא דיליה לעלמין · ולית חד מכל די דירין על ארעא דיעביד כעובדך וכגבורותך (!) · דאת עתיד לאחיאה מיתיא ולאתערא כל דמיכי עמיה · לשלמא לצדיקיא טיבו וקשוט בדיל עובדיהון דסגילו קדמך דיסתלקון מהאי עלמא ·

בכין את עתיד לאתערא להון · ואלו רשיעיא את עתיד לאחיאה לדוכתא
להון נבורתך · דאת משלים לצדיקיא דהליכו בצבו באורחתך ברחימו ·
בדיל דא את עתיד למפרק יתהון ולאחיאה להון בדאיי טלא דגניז
באוצרך עלאין · דאידו טלא דחיא ודי מנה מתונין מלאכין ונשמתין
וגבורתא דילך · דאת מיטיב עם חייא בהאיי עלמא וון יתהון בטיבו ·
מחיי מיתיא ברחמין סגיאין · סעיד למסכינין · מקים דנפילין · משרי כל
קטרי אסידין · ומסי דמריעין על ערסיהון · ומקים הימנותא ושבועתא
דקים עם דמיכי חברון דהוו מאיכין ביעני נרמידון כעפרא · ולית בר
מנך מריה דגבריותא ומן דדמי לך מלכא · ממית לאנשא בדיל חוביה
ומחיי מיתיא בדיל שמך · ואף לאפקא לישראל מן גלותא דאינון דמן
למיתיא דלית להון חיל ותקוף בהאיי מיתא · דאם יהון מחן ליה לית
חילא למחאא על יקריה · כך אינון ישראל בגלותא · דאינון דמן לנכר
דלית ליה שימע אודנין · דשמעין חמודיהון מן עממיא · ולית בידיהון
חילא למחאה על קלניהון די קלון בהון עממיא · בכין את עתיד
לאחיאה להון דאינון דמן למיתיא · ומצמח להון פרקך · ולך מהימנותא
לאחיאה להון ולאתערא להון מיתיא · וישבחון קדמך ויברכון ית שמך
ואמרין יהא שמיה רבא מברך דיכילתא לאחיאה מיתיא · א״ק: בכין
כל עלאין ותתאין יהעין דאת קדיש · ולית קדושתא דילך כשאר קדושן
דעלמא · אלא קדושתך קדושא עלאה · ולית היא כקדושת בני נשא
דאית בה הפסיקא לבתר יומין · ואית בה נופא חומארה ויתיר וחסיר
ואית לה מניעו מסטרא דחימוד נופא במיכלא ומשתיא ומשכבא · בגין כך
לית קדושתהון כדאי · ואוף הכי לית קדושתך בקדושת מלאכין עלאין
דאית בה אכותא תכליתא וצורה ידיעה לכולא דתהוי רשימא בליבא
כדקא יאות · אלא קדושתך מריה דעלמא גדידא איהי מקדושת בני
נשא ומקדושת מלאכין דמשמשין קדמך בצורה קדישא · ארום קדושך
לעילא מקדושת כולא · דלית חד יכיל לאשקא יתה כדקא יאות ·
דחלשין כלהון דאתבריאו לאשקא הדיא קדושתא · וכל קדושי קדישין
לא ילבשון הדיא קדושתא דידך בגין אתאמר קדושא צבא (רבא l.)
א״ק: קדם דיפוק אנשא לאוירא דעלמא · ההוא מלאכא דממנא על
עדוי אנשא נטיל ההוא עוברא ומוקים ליה קמי מריה דעלמא והכי
אמר · מריה דעלמא מא יהי להאיי אינשי · אידו יהי גבר חכים או
קורטמן או רשיע או זכאי · ולית מריה דעלמא מגיב ליה · דאידו
מגיב ליה משתכח ההוא טיבעא ביה גוירא · אלא יהי רשותא בידיה

לאתפנאה לדרומא (!) · דלא תהוי גוירא הדוא לאתפנאה לאיניש דימטי לחד סטרא · אלא לא מניב ליה · בנין דיהי הדוא איניש בעי לנרמיה רוחא וסכלתנו ומדע · והוא דיאמר בצלותיה קמי מריה דעלמא · את הוא דמרחים דעל בר נש מנדע ומליף ליה סוכלתנו ומדע · והב לנא מן אוצרי טובך סוכלתנו ומדע וחכמתא · ברחיל דינדע ית אורח טובך במדע שלים · ונהוי מברכין לך על דרחימתנא ברוח מדע ·

השיבנו · כד חבו ישראל ואתחרב בית מקדשא תחתו (!) לבבל ואתנשיאו אוריתא מפומהון · ולא הוו יכלין לצלאה ולמבעי ולרצואה למריהון רבון דעלמא · אלהא חיא וקימא · לרחמא עלידון · ולאתבא ית שבי גלותהון מארע ששך · ארום אתבלבלת לישנהון · ולא הוו יכלין לאפקא מלין דאוריתא כדקא יאות · כמא דאתאמר · ובניהון פלגהון ממלין בלישן אשדוד ופלגהון ממליל יהודית[1]) · ולית אנון יכלין לאפקא מלין דצלותא כדקא יאות · ובהדוא עדנא ויתין מלכא דבית יהודא עמהון בגלותא · דאחתיה נבוכדנצר עבדא דמלכא דבבל עבדא בישא על יד נבזר אדן רב קטוליא ואגלינון לבבל גלות יהודא ובנימין עם מלכהון ויכין · בה זמנא אתנשי אלפן אוריתא בשישך עד סטרא אחרא · ואף ויכין מלכא דבית יהודא גבר חכים וחסיד הוא בהאי יומא · ותב בתיובתא קמי מריה דעלמא · והוא ידע ברזא עלאה דהוא מעשה מרכבה · אף הוא אתנשי עיקרי רזי מלין דמרכבה · וכד ארים יתיה מרודך אתעורר בנפשיה לחדדה ליה רזי מלין מרכבה · וגזר על בני כהניא דהוו בהאי זמנא · דיתגן רזי דמלין · כגון יחזקאל וחברוהי כהניא נבייא דייי · וקבע להון זמן וקרו בתעניתא יחזקאל וחברוהי דהוו זכו בהאי זמנא ובהאיי דרא · ולבתר האי זמן דהוו מתענין וקימין בתחנונא וצלו קדם מריה דעלמא · ובתר כין נחתו לבבל · ארום הוו נחתין וסלקין לארעא דישראל ברשות מלכא · וכד נחתו בההוא זמנא תניתא · ארום מטי לגו נשר דעל נהר כבר · שרת רוח נבואה מן קדם ייי על יחזקאל בר בוזי כהנא בארעא דכשדאי · וחוא בנבואתא דשרת עליהו רזין טמירין וסתימין דעובדא דמרכבה · ונחתו הגא ליויכין רזין דמלכא ואוזי (od. ואודי) ליה תלמודיה כדקא יאות · ושריאה רוח קודשא במעידון דישראל · והוו מצלן קדם מריהון · דיתוב בתיבתהון לכנשא גלותהון ולמפרק יתהון מעקתהון · ותהדר להוז אוריתא · והוו מצלן השיבנו אבינו לתורתיך · ואתקבעת ההיא

[1]) Nehem. 13, 24.

צלותא עד דסלוקן מארע שביא · וקם עזרא כהנא וחברוהי בכנשתא
רבתא וקבעו ההיא צלותא · דהיא כללא דכל צלותין וכל שאלתין ·
ואתרשימת בפום כל ישראל ודות סדידא בפומהון בהאי דרא · ואף
הכי אנן מצלין בה קמי מרא דבשמיא · דהוא יתוב מימרא לרחמא
עלנא כיומי קדם · ויעביד לנא נסא ופורקנא כמא דפרק לן מבבל ·
ובעון מניה במטותא לא יתגשי פתגמי אוריתא מלבן דנהוי מתנחמין
בגלותא · והא מצלינן · אתיבנא מרנא לאוריתך · וקרבנא מלכנא
לפולחנך · ותהדר לנא בתיובתא שלימא קדמך · ותהי תיובתא
דרעותא לקבלא לן קמך · ונבריך לך מרן דקבילתא תיובתא ·
סלח לי · ואף כד אנחנא חייבין לאוריתא מתרחם עלנא ומשתביק
לחובנא · ונבעי לן מן מרנא דישבוק לנא · כמא דשבק לן על כמא חובין
דחבנא קדמהי · מיומא דקמנא על ימא דסוף ובמדברא · וכד סליקנא
לארעא דישראל · ואנן חבן קמיה ומצלן קדמוהי ושבק לן · והוא פריק
לן על ידי נגודיא דדנו ית ישראל · ואף הכי על ידי חובנא אנחנא
בגלותא · בכין אנחנא בעין מניה דישבוק על חובנא ברחמתיה · והא
אוקמוה חבריא · ישבוק לנא מרנא ארום חבנא · שרי לן מרנא ארום
מרידנא · אלהא טב את למשבק על חובין ועון לכל מן דיהדר בתיובתא
קמך · בריך הוא ייי דמרחים ושביק לכל מן דתב קמיה · · ראה ב׳
שלחו להון בני בבל לבני ארעא דישראל · יאות להון למבכי על חרבן
בית אלהנא · ולמעבד הספדא על דנלו עמא קדישא מארעהון ואשתארן
בלא שכינה · ואהוו (!) מיטלטלין מאתר לאתר · הא כעניא דמהדד על
כל פתחין ותרעין · ואף הכי אפלו שכינתא אשתארת במסכינותא
ביניהון · ולית לה בהאי זמנא כלום מגרמה דלא תהי משנא להון מיבר ·
ואנן מצלינן קדם מרן דיסתכי ממדור קודשיה לרחמא לשכינתא דאיהי
בגלותא עמן · וכדי ירחם קודשא בריך הוא על ברתיה בת שבע אמיה
דשלמא מלכא · בכין ירחם עלנא עמה · והא אמרינן · חוי כען במטותא
מנך · חוי עניותנא · וחון דיננא מיד דטלטילו לנא · אתפרע מנהון
בארעא ומן שרין דילהון בשמיא · ורחים לברתך ולבנך מסכינא ·
אוחיל (?) למפרק יתנא ארום אלהא פריק בתקוף את · בריך ייי דמימריה
פריקא לישראל · רפאינו · אמרת כנשתא דישראל אסיאני ייי דהוית
מריא בחובי ביני עממיא דאת אשליטתא יתהון עלי ברזיל חובי קדמאין
דחבית קדמך · והכא תבית לותך ולך יאי יאות (להמא) לרחמא עלי ·
נלי גבורתך עלי למפרק יתי · לית אנון מסברין אלא לאסותא דתיתי
מנך · פרוק לן פורקנא שלימא · דלא תהי עקתא וגלותא בתראה

ואתפריק פורקן עלם מן עממיא דמשתעבדין לי · גלי קדמך מה דאנון עבדין עמי · ואביק אסותא שלמתא לכל אנון דאתבדרו ואתמריעו מיחוביהון · ארום אלהא מסי ברחימו והימנו את · לדין חייבין כל בריתא לברכא לשמך ולמימר · בריך את ייי דאסותא מניה לאסאה לעמיה ישראל דמריעין · ברכינו · כד נפקו ישראל בגלותא מן ארעהון לארע נוכראה · ואיפסיקו כל קורבנין · פסקן ברכן · לדא כנשתא דישראל בעיא מן קמי מריה דבשמיא · דברכן דילידה ואיהו מבועא דברכת ותשבחות ברכן לעלמא מאשגחותיה · ואיהי מצליא קדם ייי אלהנא בריך דו לאשנחא לנא בברכתך כיומיא דהויתא מבריך לן · כד הויתי מקרבא לבית מקדשך פלגות סלעא לכפרא על נפשתנא קדמך · וברך לן שניא בטלא ומטרא דרעוא · כשנא דהויתי מקרבא קדמך בבי מקדשא עומר ושתי הלחם · ודהויתי יהבא לכהניא אפרשותא · ולשבטא דלוי מעסרא · ומעסרא תנינא דהויתי אכלא בזמן דהויתי מתחויא קדמך תלת זמנין בשתא · ומתנתא דעניי ומסכיני בלקט שכחה ופיאה ומעסר עני · ארום בטילת תפקידתא דשקלי · בטיל עלי משא ומתן · וארום בטיל נסוך המים · בטיל טלא ומטרא דברכתא · וארום בטילו שתי הלחם והעומר · אתבטילת ברכתא מן עללתא דחקלא · וכען בבעו ובמטו מנך (ברכך) בריך לן בעובדי ידנא ייי אלהנא · ובריך לן שניא בטלא ומטרא דברכתא ורעותא · כשנין טבין דהוו מיומי קדם · ונבריך שמך דתבריך לן שניא · דאת מבריך לן בשניא · תקע ב׳ ג׳ · אמרת כנשתא דישראל רבון כל עלמא · את קימתא לנא (בימיך) בימינך ובדרע תוקפך דתפרוק לן ותסיק לן מן גלותא · וכען אמתי יתקים מימרך לכנשא גלותך · והיכי אמרא · תקע בשופרא רבא לכנשא יתנא לחירו · וארום אתא לכנשא גלותנא מארבע כנפי ארעא לארענא כמא דכתיב על ידי נביאה · ויהי בעדנא ההוא כד יתוב ייי לכנשא גלות עמיה יתקע בשופרא רבא ויתון דהוו אבידן בארעא דאתור ודאטלטלו לארעא דמצרים ויסגדון קדם ייי בטור (בטור l.) קודשא דירושלם[1] · בכין יאמרון · בריך ייי דכניש גלות עמיה ישראל · השיבה · בכין אמרת כנשתא דישראל · כד הוינא בארעא דקודשא · הוא לן מתיבתא רבתא בעזרתא דקודשא · הוו דיינין לי בפתגמי אוריתא · והוו חביבין עלי כבבת עיני · ורחמין לנא כנפשתהנא · וכען גלותי בטילו מני שבעין סנהדרין דהוו חביבין באדרא סנלגלא קדם מדבחא ומקים פיקודין דאוריתא כללא דפקודי אוריתך · כען בבעו

[1]) Jes. 27, 13

ובממו מנך · אתיב לן דיינא כדבקדמיתא ומלכי מלכאנא כדמן אולא (!)
כמא דכתבתא לן על ידי ישעיה נביך · ואמני ביך דייני קושטא (קושטא l.)
תקנין כד־בקדמיתא ומלכי מלכך כדמן אולא[1]) · ואפדי מן דיונא ותינחתא
ומלוך עלנא במלכותך בפריש יחידאה ברחמין בקשוט ובדינא · בריך
שמא דיי מלכא דרחים קושטא ודינא · למשומדים · ברם (ברם)
ווי לרשיעיא דעברו על מימרך ואולו ופלחו לטעות עממיא · וכל
עממיא דאתרחיצו בטעותא · ווי להון ביומא דיתגלי מריה דעלמא
למתבע מנהון דינא · על דלא אסתכל בסופהון · מא ידי להון · ביומא
דיתפרע מריה דעלמא פורענות עבדוהי צדיקיא מנהון · ולא ידי להון
סומכן ולא סיבור בהדוא יומא דאתאמר ביה · ארי יום פורענותא קדמי
ושנת פורקן עמי מטא[2]) · ורשיעיא עלמא יתרחצון ולית להון עובדין
טבין לאגנא עליהון · וכנשתא דישראל אמרא (!) קדם מריה דעלמא · ווי
לחייביא דאלין · לא ידי להון סבור קדמך · וכל אלין דמזנן ומבאשין
עובדיהון בשמא חדא יבדון · ומלכוהא דרשעא בפריש תעקר ותתבר ·
ותשיצינון ותתברינון מן קדמך בפריש · ועינא יחזין · כמא דאמר דוד
מלכא · יחדון צדיקיא ארי יחזון פורענותא ורגליהון בדם חייביא יסחון[3]) ·
בכין יודון צדיקיא קדמך וימרון · ברוך הוא יי דתבר סנאין ובעלי דבבי
ורשיעין כחדא · על הצדיקים · ארום צדיקיא באורחתהון · וחסידיא
בעובדיהון · ודמסתמכין עליהון בקשוט · ושארא דעמך ישראל יתגוללו
רחמך עליהון יי אלהנא · והב לנא חולק טב ואגרא טבא לכל דמתרחצי
על שמך בקשוט · והב חולקנא עמהון בגנתא דעדן לעלמא דאתי בהאי
נשמתין (!) יומא דנהורא סגיאה · ולעלם לא נבהית קדמך · ארום
בשמך אתרחצנא · ולפרקנך סברנא · בריך את הוא יי דאת סמכי
ורחצן לצדיקיא · תשכון ד · אמרת כנשתא דישראל בצלותה ·
מרי שמיא · גלי נבורתך עלן · ותשרי שכינתך בנו ירושלם קרתך ·
דבחרתא לה מכל ארעתא · ואשרינין לדחצן בקרוב כמא דמלילתא
ואשבק שכינתך (שכינתי l.) בנו בני ישראל ולא ארחיק ית עמי ישראל[4]) ·
ובנה וטכללה (ושכללה l.) בנין ושכלול עלם · ואודי למריה ביומא
ועינא יחזין ונחדי בה קדמך · וכרסיא דמלכא דוד בנוה תתקן · בריך
את הוא יי דאת גנתיה (?) למבני ירושלם · את צמח · במטותא מנך ·

---

1) Jes. 1, 26.
2) Jes. 63, 4.
3) ψ 58, 11.
4) I Reg. 6, 13.

תקים פורקן לבית דוד · ותוקפיה תרים בפורקנך · ברוך תהיא יי׳
מקים תוקפא לפורקנא דעמיה · שמע קולינו · אמרת כנשתא דישראל
קמי קודשא בריך הוא · רבון כל עלמיא . אלהא רחמנא · במטותא
מנך · דבכל עדנא דאנחנא מצלן קדמך · קביל צלותנא · ארי את הוא
יי׳ אלהנא · וחום עלאנא ברחמתך · וקביל ברחמי ורעו ית צלותנא · ומן
קדמך מרנא לא נתוב ריקנין · ארום את מקביל צלותא לכל מן דצלי
קדמך · בריך את הוא יי׳ דמקביל צלותא · רצה · אמרת כנשתא
דישראל · במטו מנך · יי׳ אלהנא · דיהי רעוא קמך בעמך ישראל ·
ולצלותהון תקביל ברעוא · ותתיב לן פולחנא די לשמך לבית כפורי
דביתך · וקורבניהון וצלותהון תקביל ברעוא · ותהי לרעוא תדירא פולחן
ישראל עמך דיפלחון בה קדמך · ותתרעי בן · ויחזיין עינא כד תתוב
שכינתך לאתרך לציון ברחמין · כעדן דויות שכינתך שריא ביניהון · בריך
את הוא יי׳ דאת מהדר שכינתך לציון · מודים אמרת כנשתא
דישראל · פתגמי אודאה נודי קדמך יי׳ · אנת הוא ברית חיין לנא ·
ותקוף פורקנא · את הוא קיים לדרי עלמא · נודי קדמך ונשתעי בתיבחתך
(בתושבחתך l.) על חיינא דאינון מסירין בידך · ועל נשמתנא דאנון עמנא
בפיקדנא לך · על אפואתך ועל פרישות ישיבותך · דבכל עדן ועדן רמשא
וצפרא למעבד עמנא אלהא טבא ארום לא פסקין רחמך · בבעו
מנך רחמנא · ארום לא שלמין טבותך · ארום כל חייא ישבחון ית שמך
רבא · ארום טב אלהא טבא את · בריך את יי׳ דטב שמך תדירא ·
שים שלום · בכין אמרת כנשתא דישראל · מרי מלכא · שוי לישלמא
טיבו וברכאן וחיין אריכין וטבו חנא וחסדא ורחמי עלנא ועל ישראל
עמך · ובריך לנא יי׳ אלהנא כולנא כחדא בניהור שכינתך · ארום בניהור
שכינתך יהבת לנא יי׳ אלהנא · אוריתא דאיהי חיין · רוחימותא · וטיבותא ·
וחסדא · צדקתא · ורחמי · וברכו · ושלם כלילן כחדא · ובמטו מנך
לברכא ית עמך בבל עדן בשלם תושבחתא וברכתא דידך · בריך את
הוא יי׳ דאת מבריך לעמך ישראל בשלם · יהיו לרצון · יהון לרעוא
קדם רבון עלמא מימר פומי והגיות לבי קדמך יי׳ אלהנא תוקפי ופרקני ·
דעביד שלמא בפימליא דילך בין מיכאל וגבריאל · ואנת ברחמתך
עביד שלמא עלנא ועל כל עמך ישראל אלהא מהימנא.
נשלם תולבע בגלת שכטע.

Die Schuldennoth der Gemeinde Posen während des Rabbinates R. Isak b. Abrahams (1668–1685).

Von

Prof. Dr. **David Kaufmann.**

(Schluss.)

Anhang.

1. Aus dem Gemeindebuche von Posen.

S. 131 תקנות שבעה רועים בכסליו תל״א

באשר שראו(ם) שרבים מבני קהלתינו יצ״ו נפלו ברשת הפריץ מאמאניצקה וידדו בעמקי ימים בחובות גדולות ועל פי הסיבה מבלי דעת התעדכו הקהל יצ״ו לבמעט בעד כל יחיד ויחיד. וכן יצא מפי האלופים הנ״ל יצ״ו שכל יחיד ויחיד אף שהוא איש אמיד מחוייב להבין ולהזמין מעותיו אשר חייב להפריץ הנ״ל ארבעה שבועות קודם זמן התשלומין שידא מונח וצבור ומונח בקופסא. ועל זה מבוררים שלשה אנשים חשובים והמה מוה״א ואב״ד יצ״ו והאלוף מוהר״ר אברהם חרא״ל פרנס והאלוף כהר״ר משה ר׳ מימש והמה יתנו השנחה מעולה שהמעות יהא צרור במזומנים וכ׳

ואף הקהל יצ״ו מחוייבים לשלם להפריץ מאמניצקה הנ״ל את כל מה שחייבים להם שלא ישארו חייב לו אף פרוטה אחת כאשר קיימו וקבלו עליהם כבר משבעים ועומדים לשלם להפריץ הנ״ל לזמנו ידנא תל״א לפ״ק כדי לצאת ידי חובו׳ התשלומין הנ״ל אף שצר ודלנו מאד בעו״ה מצאנו דרך ה׳ אשר נלך בו ואת אשר מצאנו. שהאלופים הקהל יצ״ו יבררו חמשה אנשים מהקהל יצ״ו הידועים ובקיאים בשומ׳ הבתים. ואותן חמשה אנשים יצ״ו ישמאו כל בתי הקהל יצ״ו קטן וגדל שם הוא. ויתן כל בעל הבית מכל מאה והובים והוב אחד כפי שרכו אשר השריכו את ביתו. ומי שהלוה לחבירו על ביתו או אותו המלוה מחויב ליתן מכל מאה והובים שהלוה והוב אחד וכנגד זה יגרע הבעל הבית מערכו כסף אשר לקח בהלוואה מחבירו על (ב)ידו וכו׳

ונם המעות מאכילה ושתייה יהא מונח וצבור לתשלומן הפריץ מאמניצקה הנ״ל ושלא ליקח מהמעות הנ״ל אפ׳ פרוטה אחת כי אם לקבץ ולאספ ויהא צרור לתשלומן הנ״ל בתוקף חרם ברדאן שלא ליקח מהמעות הנ״ל

2.

In den תקנות der כשרי קהל (Wahlmänner des Vorstandes) האלופים נבאים Nissan 1671 heisst es unter Anderem S. 134b: יצ״ו מחויבים לפרוש הפרוכת אשר נתמשכן אצל האלוף מהר״ר שמואל קאליש ממעות נדבות כלי קודש.

אודות הקברות מאחר. שראינו את גודל הקולקול והחורבה שנתהווה בה שכמעט המתים שוכבים ושוכנים כדומן על פני השדה ויש לחוש שלא יחרשו על נבם ח"ו אשר על כן תוקף גזירתינו על האלופים מנהיגי הקהל בצירוף האלופים הנבאים יצ"ו שמיד כבלות ימי החג הללו מחויבים להמתיק סוד יחד ולעיין היטב בדבר זה לתקן את המעוות שנעשה נגד לפרצה זו ולהשתדל בכל ענין אף במעות סך רב ואף שיונבה סכום אחד לסיעות דבר זה ונם האלוף מהר"ר משה רופא התנדב את עצמו להשתדל בענין זה בנ[מ]אמני כוחו.

אודות בנין בית הכנסת הישנה תוקף גזירתינו על האלופים קהל ונבאים יצ"ו שהמה מחויבים להשתדל בהשתדלות נמרץ לראות ולבנות הב"ה קודם חג השבועות הבע"ל ועכ"פ לא יאוחר קודם שבת נחמו הבע"ל כדי שלא יהרם ויחרב המקדש מעט בימינו ח"ו בקנם ע"כ פרנם ונבאי אשר יתרשל עשרה ר"ט לצדקה בלי מחילה

Die Verordnungen wegen des פרץ מאמניצקה werden wiederum eingeschärft u. s. w.

3.

In den תקנות der כשרי קהל Nissan 1672 wird wieder eingeschärft לפרות הפרוכת und die Verordnungen wegen des פרץ מומניצקי werden nachdrücklich wieder betont.

Unter Anderem S. 139a.: קהל יצ"ו מחויבים להשתדל בהשתדלות נמרץ בכל מאמצי כוחם אצל האדון הגדול יר"ה וואיוודי (Woywode) ולבקש ולחנן לפניו ולעשות עמו פשר על החוב שאנו חייבים לעניי נויים וזה יהיה תכף אחר פסח בלי שום שהיה ודחיה

הקהל מחויבים לעשות לב"א תיכף אחר פסח לפקח בענין המעות אשר המשולחים מביאין ממרחק בנדרים ונדבות לקהילתינו ולפקחו באי' (באם?) שראוי ונכון לעשות איזה מילו[ן] סכום נגד סך המעות המביאים ממדינות אחירות אם לא

Bei den תקנות האלפים לב"א heisst es dann unter anderem S. 140b.: בדבר מה שהשבעו כשרי קהל יצ"ו להקהל יצ"ו בתקנות י' לפקח בענין המעות מה שביאו המשולחים ממדינות אחירות אם לעשות כנגדן איזו מלוי נגד סך המעות מה שמביאים ממדינות אחרות בכן הדבר הלז ניתן מלב"א לשבעה אנשים דהיינו הגאון אב"ד עם הב"ד שלו ושנים מהקהל יצ"ו דהיינו אחד עושר ואחד מבני עליה ושניים מרחוב נ"כ אחד עושר וכ' כנ"ל ולהם יהיה תוקף לב"א וכאשר יעשו כן יהיה וכן יקום

Unter den תקנות der כשרי הקהל Nissan 1673 heisst es u. A. S. 144b.:

20) הקהל יצ"ו ילכו אחר החג בהשתדלות להאדון וואיוודי שיתפשר אתו עמו בנין החוב עניי נוים ואל ית(א)[ע]צלו כי יש לחוש אשר לא יוכל לתקן

In den תקנות der כשרי קהל Pessach 1674, heisst es S. 146b.:

18) הקהל יצ"ו מחויבים למנות אנשים חכמים וידועים אודות המצות נדבות מדינת אשכנז ופידם ואטלי ע"י המשולחים (ע)[א]ם יהיה הנדבות אף לטובת בעלי סכומת או לאו

4. Das Moratorium vom 26. Mai 1671.

Ad officium et acta praesentia palatinalia Posnaniensia personaliter veniens infidelis Salomon Jacobowicz syndicus Judaeorum Posnaniensium nomine totius synagogae eorundem Judaeorum Posnaniensium obtulit ad ingrossandum in acta Posnaniensia litteras moratorias Sacrae Regiae Majestatis infrascriptas pro parte Judaeorum Posnaniensium servientes manu propria ejusdem S. R. Majestatis subscriptas et sigillo majoris cancellariae Regni communitas et obsignatas omni nota suspicionis prout ex eis apparebat carentes. Quarum quidem literarum is est qui de verbo ad verbum sequitur tenor:

Michael D. g. Rex Poloniae Magnus Dux Lithvaniae Russiae Prussiae Masoviae Samogitiae Kijoviae Podoliae Podlachiae Livoniae Smolenciae Severiae Czernichoviaeque. Significamus praesentibus literis nostris quorum interest [universis] et singulis expositum nobis esse nomine infidelium Judaeorum tam seniorum quam etiam quorumvis aliorum Posnaniensium eos uti calamitate temporum ita mala fide creditorum suorum ad tantam inopiam redactos esse, ut nullo modo creditoribus suis solvendo esse possint. Supplicatumque nobis insimul pro eis quatenus per protectionem nostram Regiam rationibus ipsorum subvenire eisque literas moratorias dare et concedere dignaremur. Nos ejusmodi supplicationi benigne annuentes legibusque Regni inhaerentes ac inopiae illorum (quo facilius ad meliorem fortunam redire possint) subvenire cupientes, eos in protectionem nostram Regiam una cum omnibus bonis accipiendos illisque literas nostras moratorias a non solvendis debitis dandas et concedendas esse duximus, prout accipimus damus et concedimus, eosque a solucione omnium debitorum et impetitione quarumvis Regni nostri personarum liberos facimus, idque ad spacium unius anni et sex septimanarum a data earundem computand(o) praesentibus literis nostris. Quibus illi muniti tuto libere et secure in Regno et dominiis nostris versari negociaque sua quaevis licita et honesta peragere poterint, nec cuiquam ex creditoribus suis (ordinis equestris hominibus exceptis) ulla debita ad temporis suprascripti spatium solvere, aut etiam coram quibusvis judiciorum et officiorum subselliis ratione eorundem debitorum suorum iisdem respondere stare et judicatum seu illius executionem

pati tenebuntur, personis rebusque illorum sub hac nostra protectione salvis manentibus. Ea tamen lege et conditione, ne interea bona sua quaeque in fraudem creditorum suorum alienent, neve extra Regnum sese evehant. Quod omnibus quorum interest, praesertim vero capitaneis nostris locorum quorumvis vel eorum loca tenentibus sive etiam magistratibus nostris tam civitatis nostrae . . . quam aliis quibuscunque notum esse volentes, mandamus, ut has moratorias et protect[orias?] literas in acta sua inserant (oder insertas?) voce ministerialis publicari faciant easque et ipsi obser[vent] et observari ab omnibus curent, pro gracia nostra. In cujus rei fidem praesen[tes] manu nostra subscriptas sigillo Regni communiri jussimus. Datum Varsaviae, die vigesima sexta mensis Maii. A. D. millesimo sexcentesimo septuagesimo primo, Regni nostri secundo anno. Michael Rex. Locus sigilli majoris cancellariae regni. Moratoria Judaeis Posnaniensibus.

Kgl. Staatsarchiv Posen,
Palatinalia Posnaniensia 1667—1671 fol. 121.
(Abschrift des Herrn Rabb. Dr. Philipp Bloch.)

5. R. Mose Sacut an R. Benjamin Cohen.

f. 18b [חכמי לבב] הסיעני ויוכל רוח שואה מצער בת רבים לצאת בקול שאת על כל השאת והשבר אשר שברו אויבי ה׳ את לב מדינות פולוניא היא קהלת קדש פוזנא יע״א רבת בני אמון ומלאה מצות כרמון כאשר הכרתיה והוקרתיה וקרתי מים ממקורה בשבתה על תלה ותתה נתלו עליה תלאות תלי תלים ותקופות צרות תכופות תקופות עד כי נדלה מאד סכנת הנפש והלחצים הלוחצים אותה כאשר עיניך תחזנה מצרים צרים רבים ונכבדים מהבין אשר יחילו רוח השומע, הן לזאת יחרד לבי ויעתר ממקומו אל כל שרוח המקום נוחה הימנו בכל בני סודי וברית שלומי כמוך במוהם יהיו עושים ומעשים מעשים אשר לא יעשו כסדר זמנים קדם לכן לשאר שלוחים ההולכים כפעם בפעם לקראת נכסים כי משונה ביאה זו משאר הביאות הנמצאות יען זה פרק כלל גדול לפרוק עול דרך ארץ פה לסטים אוכלי ישראל בחרב פיפיות ולהוציא ממסגר אסירים מאושרים העצורים בכבלי עוני, ולפדות נפשות קהל מופלא מסכני עליון המסוכנים ואף משכנות קדשו הממושכנים בידי זרים, הבט הידיד וראה היש מצוה עוברת ומתאברת אשר מוו לכן אמרתי [באהבתי אותך] להגיעך חלק רב ועצום בזכות הגדול הלזה החוק בן אל תרף עמוד לימין מיעלת שני השלוחים להצליח שליחותם על ידיך להוקירם ולהזכירם לשבח לפני כבודי הרבנים ושרי הועד יצ״ו ולהשתדל בכל עוז יתחזקו ויתאמצו להרבות נדבות רבות ומוספי מתנות בתוספת מרובה כי השעה צריכה לכך, ומובטחני בחסדך תפקח על עסק זה עד מקום שכחך מנעת

6. R. Mose Zacut's Empfehlungsschreiben für die Sendboten von Posen.

f. 87a היה רק זועה הבין שמועה קול העם כתיב כרעה כי נעה נעה על כל התלאה והיניקה אשר מצאה ונעה לקהלת קדש פוזנא יע"א הכבודה והצנועה נדולה בחסידות רבתי בדעה הברתיה מאו מכל טוב שבעה ועדתה אנשי עיר תקועה וריח שמניה במר וקציעה ופתה בבעתה ורוח סערה נוע התנועעה רוע התרועעה כי מאנרא רמא לבירא עמיקתא שקעה ובתהומות הצרות טבועה מסורה ביד בני רשעה בעלי חמאת קבועה נונשים אנים בכל עלילה ותביעה וברעם צרים ותרועה רודים במאסר במקל ורצועה, והכנסת בית הכנסת מן החיים מנועה אף על המתים נאסרה המרנועה והשאר קמטא מכל הצרה המאודעה הכתובה ראשונה באורך הירושה באגרת בת מחלה נועה ובקיום בית דין הצדק מבועה וגם זאת שלנו השנית פיעה מקנת צרותיה מודיעה רשומה חתומה בדמעה וחסרת חתימת אחד מראשי הארבעה כי הוכרחה לז הנסיעה נא בלשון תפילה ופניעה על כל קהלה נדיבה ושועה תהיה פנה ושועה לקיל הצעקה והשועה לחום על הקהלה הנכעה ובעמקי החובות בלועה כבודו שלחיה אנשי וחר ויפעה בתורה ובמ"ש משופעי בשפעה קומו לעזרתה וסיועה כל חברה וחברה סיעה וסיעה להרבות נדבות רבות לא קמטא כי נדול דוחק השעה למצוא חשבון נדול בכדי פריעה לכן בנללכם תהיה פרועה וכימי קדם שתולה ונטועה, תצור עליון יצילכם מכל פגיעה וסוכת שלומו עליכם הקועה ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה

7. R. Mose Zacut an R. Isak b. Abraham.

f. 19a למהר"ר יצחק אב ב"ד מפחנא

לריש הורמנותא דמלכא רבא דמשוי כוליה שמשא יומא דעיבא כרב נהוראי סבא הן שלו ליתנא ולבא בחדרי המרכבה ובהוויות דאביי ורבא זקן היושב בישיבה

אתיא דרישה דרישה כמה וכמה טובה ממר' ורב יצחק ערבא מהימן ביתא דרשב"י כר' אבא על מאמר ג' קדושות ונריא חזין אבא אמירה נעימה כתיבה יהיבה אנא נפשאי כתבית יהבית בחבה למרה דההיא חטיבה מתיקא כחצב קשבא חראי חזינא בה לשולחן נבוה פתורא דדהבא אפריין נמטייה למר באהבה ולא וכיתי עד הנה לעשות תשובה כי הרחקת הדרך זו היא סבה ועתה שמחתי לעומת שבא חבר עיד וקריש שני שרי צבא שלחתי קהלתו החשובה הנם כי ביאתם היתה לי וורדא וכובא אליה וקוץ בה כי צר לי מאד על הצרה הקרובה ונוסף עוד יללה ויבבה כי אף שטרחו טרחא מרובה כדי לצאת ידי חובה זו היא ביאה זו היא שיבה במעט דמסיק תעלא מבי כרבא בושתי על מיעוט הנדבה ונרמה נפשי לדאבה פן השבח בהתצאת בטיל ברובא כי כללו כל הבישים מבעלי ידי רחבה דניורא בשמי שמיא ובארעא יציבא עד יחונן ה' על תורתו העלובה ועל דא ודאי נפשאי עציבא דמטת רישא לזנבא ואתמניעת חכמתא מתוני דלבא דאודערו מארי קשוט ויציבא אלמלא מר דאוטיב ליה מארי חולקא ועדבא

8. Aus dem Gemeindebuche von Posen.

תקוני הכשרים הנ"ל משנה הנ"ל (תל"ח לפ"ק)

עמוד התורה יען כי ראה ראינו העמוד התורה מתמוטט והולך ממה מטה בעו"ה והנה מאחר שהרב הגדול מאור עינינו גאון עוזינו האב"ד ור"מ שם לדרך פצמיו למחז חפצו ויהיה ח"ו בית מדרשו במטל ולא תהיה עדת ה' ח"ו כצאן אשר אין להם רועה במרעה הטוב להיות שואב באר מים חיים אשר על כן ראוי ונכון להתאסף יחד ראשי אלופי בני הישיבה ולברר מהם ומאלופים הדיינים אחד בכל יום א' ויום ג' שיטה שכמו לסבול עול הישיבה להיות חבירים ותלמידים מקשיבים ושואבים באר מים חיים נוזלים מן לבנון ותורה יבקשו מפי החכם חן ולהגיד חילוק דרבנן באותו יום. והדבר חוזר חלילה על כל אחד מאלופי בני ישיבה והדיינים ינידו החילוק ביום המונבל לו יהיה מי שיהיה. ואחר כשיהיה חוזר חלילה על אלופי בני ישיבה ודיינים יבררו את לומדי קהלתנו החשוב חשוב קודם. ואותן הלומדים בקהילתנו יהיה מי שיהיה שלא יבא בכל יום א' וג' לשאוב באר מים חיים לבית הישיבה אוי ראשי אלופי בני ישיבה ישלחו להשמאים שלא יעשו לו סכום כפי מה שעושין סכום לומדי קהילתנו יצ"ו

9. Das Seelengedächtniss R. Isak b. Abrahams.

להגאון הגדול מוהר"ר יצחק אב"ד ורמ"ד דק"ק פוזנן והגליל נתבקש לישיבה של מעלה בשנת תמה"ל

אל מלא רחמים שוכן [ב]מרומים המציא מנוחה נכונה למעלה [מ]כנפי השכינה במעלות צדיקים גמורים כזוהר הרקיע מזהירים: את נשמת צדיק תמים: לא מש מתוך האהל לילות וימים: מפרק ומשבר הרים רמים: לו הליכות עולמים: החסיד הגאון מורינו ורבינו הרב ר' יצחק בן מורינו הרב ר' אברהם אדיר באדירים האיר לארץ ולדרים: משיב מלחמה ליד שערים: העמיד תלמידים הרבה בישראל: צדקת י"י עשה ומשפטיו עם ישראל: על כן בעל הרחמים יסת(רי)[יר]דו בסתר כנפיו לעולמים: ותהא נפשו צרורה בצרור החיים: עם כל הכתוב לחיים: ותלך לפניו צדקתו ותלמוד תורתו: והשביע בצחצחות נשמתו: יבא שלום הולך נכחו על מנוחתו: ותהא כפרה מיתתו יעמוד לנו ולכל ישראל וכותו: וזכות למוד תורתו: ואמרו אמן.

לבת הגאון אב"ד וצ"ל לאמור בקול רם כמו אל מלא רחמים יזכור אלהים את נשמת האשה הצנועה והחסידה מ' ריזל בת הגאון מורינו הרב רבי יצחק שהלכה לעולמה בעבור שאמה ואחיה נדרו בעדה פרוכת אטלם לבן מאורג עם כסף בשכר זה תהא נשמתה צרורה בצרור החיים. עם נשמת שרה רבקה רחל ולאה עם שאר נשים צדקניות שבגן עדן והלך לפניה צדקתה. והשביע בצחצחות נשמתה. יבואה שלום הולך נכחה על מנוחתה. ותהא כפרה מיתתה. יעמוד לנו ולכל ישראל זכותה. ואמרו אמן

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Die Thargumim zur Thorahlection am 7. Pesach- und 1. Schabuoth-Tage.

Von

Dr. **M. Ginsburger.**

Der schon in der Mischnah Meg. IV, 4 fg. erwähnte Brauch, wonach bei der Thorahlection nach jedem hebräischen Vers eine aramäische Uebersetzung vorgetragen zu werden pflegte, war in europäischen Ländern ausser Spanien nicht üblich [1]). Es ist daher überall, wo das Thargumlesen von europäischen Autoren des Mittelalters erwähnt wird, nur von der privaten Lectüre dieser Schriftwerke die Rede, und insofern erklärt sich auch ganz leicht der Ausspruch R. Meir's in Kol bo, § 37, wonach man eigentlich das Thargum jeruschalmi lesen sollte, da dort der hebr. Text deutlicher erklärt werde als im babylonischen Thargum; denn bei der Privatlectüre brauchte man nicht so ängstlich zu sein bezüglich der oft sehr langen haggadischen Umschreibungen wie beim Vortrage in der Synogoge, wo dieselben eine auf die Dauer schädlich wirkende Verlängerung des Gottesdienstes herbeigeführt hätten. Eine Ausnahme hiervon machte jedoch die Thorahvorlesung am 7. Pesach- und 1. Schabuoth-Tage. Der Grund für diese Ausnahme wird m. A. n. schon im Machsor Vitry, ed. Hurwitz, S. 304, ganz richtig angegeben. Dort heisst es nämlich: וקטן מתרגם כל פסוק ופסוק מן ויהי בשלח ומשירה כולה שהיום עברו ישר' את הים ומתרגם הפרשה לפרסם הנם וכו' וכן בעצרת. Also: am 7. Tage des Pesach, an welchem der Ueberlieferung die Israeliten durch das rothe Meer gingen, und am 1. des Schabuoth, an dem die zehn Gehote auf dem Berge Sinai gegeben wurden, an diesen beiden Tagen war der alte Brauch, neben dem hebr. Texte auch eine aramäische Uebersetzung vorzutragen, selbst in denjenigen Ländern erhalten geblieben, wo man sonst diese Sitte nicht kannte, und zwar nur desbalh, um die in jenen Thorah-Abschnitten erzählten Facta bekannt zu machen und zu verherrlichen.

---

[1]) Vgl. Zunz, LG., S. 22, und Berliner, Einleitung zum Thargum Onkelos, S. 172.

Welches war nun aber, so werden wir uns jetzt zu fragen haben, das Thargum, das man zu diesem Vortrage verwendete? Von vornherein sollte man meinen: kein anderes als dasjenige, welches im Allgemeinen zur Privatlectüre verwendet wurde, d. h. entweder das sogen. Thargum Onkelos oder, wo dieses nicht üblich war, das palästinensische Thargum. Allein dem ist nicht so. Die Machsorhandschriften sowohl des deutschen wie des ital. Ritus, von denen ich eine grosse Anzahl hauptsächtlich in Parma verglichen habe, wie auch das nunmehr gedruckt vorliegende M. V., haben für die beiden in Rede stehenden Feste ein Thargum, welches weder ganz mit Onkelos noch mit dem Thargum jeruschalmi übereinstimmt. Wir haben demnach zu den beiden Thorah-Abschnitten Ex. 13, 17 bis 15, 26 und Ex. 19, 1--20, 23 drei resp. vier verschiedene Thargumim, nämlich 1) Thargum Onkelos, 2) Pseudo-Jonathan (bez. mit P. J.), 3) Machsor Vitry (bez. mit M. V.) und 4) Thargum jeruschalmi. Von diesem letzteren besitze ich die Abschrift dreier Manuscripte, welche gerade bei den hier behandelten Abschnitten bedeutend von einander abweichen. Die längere Fassung findet sich in Msc. 110 Cat. Zot. der Nationalbibliothek in Paris, sie ist im Folgenden mit C. P. bezeichnet. Die kürzere zum Theil fragmentarische Fassung dagegen haben wir zunächst in der Vaticanischen Handschr. No 440, deren Copie mir von Herrn Dr. A. Berliner überlassen worden ist (bez. mit C. V.); ferner ist dieselbe in der von Christ. Theoph. v. Murr in Memorab. bibl. publ. Norimb., Pars I, beschriebenen und in Nürnberg befindlichen Pentateuchhandschrift v. J. 1291 enthalten (bez. mit C. N.) Mit diesem letzteren codex stimmen im Wesentlichen unsere Ausgaben überein. Die in Leipzig befindliche und von Fleischer beschriebene Handschrift des Fragmententhargum, die ich ebenfalls copiert habe, giebt zu den beiden hier in Betracht kommenden Stücken keine Varianten.

I.

Wer auch nur in oberflächlicher Weise die im M. V. (pag. 305 ff. u. pag. 355 ff.) enthaltene Uebersetzung zur Thorahlection am 7. Tage des Pesach und 1. des Schabuoth durchliest, dem wird es sicherlich nicht entgehen, dass in derselben zunächst zwei verschiedene Bestandtheile mit einander verbunden sind. Die Uebersetzung zu den historischen Stücken dieser Thorahvorlesungen ist dem babylonischen, diejenige aber zum Meeresgesang und zum Dekalog ist dem palästi-

nensischen Thargum entnommen, weshalb es sich denn auch empfiehlt, diese beiden Theile gesondert zu betrachten.

Wenn wir nun einstweilen vom Zusatz zu V. 17 absehen und das Uebrige mit dem von Berliner hgg. Texte der ed. Sab. vergleichen, so lassen sich die hierbei sich ergebenden Varianten in folgende Kategorien eintheilen:

1) Blosse Druck- resp. Schreibfehler, die z. Th. schon in der ed. verbessert werden, sind: 13, 17 דבריו st. דבריהן; ארעא st. ארע; 14, 4 מצראי f. in M. V. ebenso כין; 7) ממנו st. ממנן; כולהון st. כולהין; 16) ומרים st. ואריס; ית fehlt in M. V.; 17) דפרעה מלכא add. in M. V.; דמצראי st. דמצרים; 19) מלאביא st. מלאכא; דמצרים st. דמצראי u. a. 2. St. 23) רתיכיה u. ומשרייתיה 20) דמצרים st. דמצראי add. in M. V.; 25) ואדי st. ואצרי; לכון st. להון; 27) ומיא st. ומצראי; 15, 20) ונסיב st. ונסיבת; בידא st. בידה; 21) הוא st. היא; 23) מרירו st. מרירין; 19, 4) ית add. in M. V. 6) ואתם st. ואתון; קדוש st. קדיש; 8) פיתגמיה st. פיתגמי; 11) להון st. לזמא; 16) וברקן st. וברקן; 19) ומקדם st. ומן קדם; 20, 15) חזו st. חזן; 16) ואל st. ולא; 21) שכינתיה st. שכינתי; מדבחא st. מדבח; 22) יתהון st. יתהין.

2) Richtige Lesarten, und demnach auf eine andere Vorlage als die der ed. Sab. hinweisend, sind folgende Varianten[1]): 13, 17) אורח st. באורח; הוא st. היא, da אורחא gen. c.; 22) קדם st. מן קדם; 14, 4 מערבלין st. מעדבלין, ו bei Kamez Chatuf; 5) מה st. מא ebenso V. 9; על עמא st. בעמא; מלמיפלחנא st. מפולחנא (מלמפלחנא am Rande von cod. B; ferner bei Jahn, W. u. R. mit variirender Vocalisation); 6) רתיכוהי st. רתיכיה (רתיכהי bei Jahn, cod. B und cod. 7, wo רתיכיה als Variante); 7) מצרים st. מצראי, da hier auch das Land gemeint sein kann; 9) לקדם st. דקדם (W. hier und oben V. 2 לקדם; 10) תצווחו st. וזעיקו; 11) קוברין st. קברין, Waw bei Kamez Chatuf; עבדתא st. עבדת, ebenso אסהידתא st. אסהידת 19, 23; Vgl. Gen. 31, 26; ed. Sab. 13) מדנמות (cod. B. u. W) st. מדנימות; 13) דיעביד st. דעביד (W. u. R.) eben diese edd. fügen auch כמא hinzu; 19) ואול st. ואתא (ebenso cod. 1285, 11, Jahn u. R.); 20) איתקריבו st. איתקרבן, so nach Levy W. C. auch m. Mss. u. Agg.[1]) 23) לנו st. בנו ebenso V. 27 (cod. B. u. 1411, W. u. R; dag. V. 27 בנו); 24) בממטרות st. בממטרת, nach Levy W. C. liest so auch Bxt; 25) רתיכוהי st. רתיכיהון, ebenso V. 26 und פרשוהי st. פרשיהון; להון st. להין; 28) דעלין st. דעלא (cod. B. דעלו; 15, 20; נביאתה st. נביאתא; ונפקן st. ונפקא,

[1]) Einzelne dieser Laa. werden in A. Berliner, Targum Onkelos, Berlin 1884 (Noten S. 23 fgg.) wirklich aus anderen codd. belegt. Ich lasse die Bem. Berliner's in Klammern folgen.

vielleicht stammt diese Form aus dem Tharg. jer., in welchem Idiom die 3. pers. plur. masc. perf. gewöhnlich mit der 3. pers. pl. fem. übereinstimmt. Vgl. Schlesinger, das aram. Verbum, S. 26; möglicherweise ist es auch ein blosser Schreibfehler, entstanden aus ונפק'; 21) וניאותא st. וניזתא, so liest z. B. auch ed. Wien 1794; ורוכביה st. ורכביה, ו beim Kamez Chatuf; 22) תלתה st. תלתא vgl. oben 15, 20; 26) ותנטר st. ותיטר; 19, 2; ושרו st. ושרא; 3) קדם st. לקדם (cod. B. ebenso); 4) במצרים st. למצראי; ואטילית st. ונטילית (ואטלית bei Raschi, Berliner a. a. O.); כידעל st. כיד על (כידעל cod. 7 u. and. Hdschr.); 6) מלכות כהנין st. מלכין כהנין (ממלכין cod. Oxford 20; B. u. bei Jahn; דכהנין cod. 1285); 8) קדם st. לקדם; 11) יתגלי st. מתגלי, so liest auch ed. Wien 1794; 14) לעמא st. לות עמא; 15) לצית st. לציד, dag. M. V. 20, 18 לצד st. לציד; vgl. hierzu Levy TWb. s. v. צית II; 18) וטור סיני st. וטורא דסיני; תנן st. תנין, so auch ed. Wien 1794; 20) לריש st. בריש, so auch ed. Wien 1794; 24) קדם st. לקדם; 20, 15; וחזו st. וחזא, s o. zu 15, 20; תנין st. דתנין; 16) ימלל st. יתמליל (ימלל u. ohne מן קדם ה' cod. B. u. 10); 17) דתהא st. דתהי; 21) אתרא st. אתר; תמן st. לתמן; 22) דלא st. לא (cod. B; 1285 u. 1411 דלא); ותחללינה st. ותחלינה, vgl. Levy, TWb. s. v. חלל II.

3) Vom Jeruschalmi beeinflusst sind folgende Lesarten 13,17) Die Haggadah von den Gebeinen der Efraimiten, von der noch weiter unten die Rede sein wird; in demselben Verse: אהיהון מיתייא ליה st. קרבא und וידחלון; 14, 2) מגדלא st. מגדול; 3) ואמר st. ויימר; 13) וחמון st. וחזו; דחמיתון st. דחזיתון; למיחמיהון st. למחזיהון; 16) ובועיה st. ובועהי; 20) ואתא st. ועל; 22) מימיניהון und משמאליהון st. מימינהון etc., so im C. P.; 24) על st. ל; 28) חילוות st. משרית; 19, 18 wahrsch. יקרא.

4) Einige Wörter sind in M. V. defective geschrieben, in O. dagen plene: 13, 17; פלשתאי st. פליש'; 19) מדכר st. מיד'; 20) דבסטר st. דבים'; 14, 4) ואיתקף st. ואיתקיף; וירדף st. וירדוף; ואתייקר st. ואיתיקר; 15) עמך st. עימך; 17) משריי' st. משירי' doch s. V. 4! 15, 23) למשתי st. למישתי; כן st. כין; 24) נשתי st. נישתי; 26) אשוינון st. אישוינון; 19, 6) פתגמיא st. פיתגמיא; דתמלל st. דתמליל; 12) ולמקרב st. ולמיק'; יתקטל st. יתקטיל; יתרגם st. יתרגים; 15) תקראון st. תיקר'; 18) וסלק st. וסליק; 19) ממלל st. ממליל; 21) ויפל st. ויפיל; 24) עמך st. עימך; 20, 16) עמנא st. עימנא; (2 mal); 18) קרב st. קריב; לצד st. לציד; 19) כדנן st. כידנן; עמכון st. עימכ'; 20) נכסת st. ניכסת; קדשך st. קודשך; אשלח st. אישלח; 23) תתגלי st. תית'; ערייתך st. עיריתך.

5) Umgekehrt werden in M. V. manche Wörter plene geschrieben, in O. dagegen defective: 13, 17; במיחזיהון st. במחזיהון; 20) מסוכות st. מסכות; 22) דאישתא st. דאשתא; 14, 5) ואתחוה st. ואת'; שילחנא st. שלחנא; מלמיפלחנא st. מלמפלחנא (am Rande von cod. B.); 24) דאישתא st. דאשתא; 15, 19) ברתיכוהי st. ברתכוהי; 19, 12) איתקטלא st. אתקטלא; 13) אישתדאה st. אשתדאה; 16) במיהוי st. במהוי; דיבמשריהא st. דבמשריתא; 20) ואיתגלי st. ואתגלי; 21) דילמא st. דלמא, so auch V. 22 u. 24; 20, 16; למיחזי st. למחזי; 20, 17) איתגלי st. אתגלי; 21) שכינתא st. שכנת'; ואיבריכינך st. ואיברכינך.

6) M. V. wendet häufig die Doppelschreibung der Buchstaben Waw und Jod an, O. nicht: 13, 19) נרמיי; 14, 4) ואתייקר; משרייתיה u. ö.; 9) סוסוות; 10) וצווחו; 17) ואתייקר; 15, 25) קיים; נסייה; 26) קיימוהי; 19, 5) קדמיי; קדמיי; 7) פתגמייא doch vgl. V. 6; 10) ויחוורון; 13) יתקיים; 14) וחוורון; 20, 15) בעורייא; 20 u. 22) קדמיי; 21) עלוותך; 23) ערייתך. Wir hätten somit in M. V. zu Ex. 13, 17—14, 30; 15, 19—26; 19, 1—25; und 20, 15—23 nichts weiter als eine von der ed. Sab. nur in einzelnen Punkten abweichende Recension des babylonischen Thargums. Eine Ausnahme hiervon bilden die unter No. 3 angegebenen Lesarten, welche auf das palästinensische Thargum zurückzuführen sind. Allein auch von diesem Thargum sind mehrere Recensionen auf uns gekommen, und ich habe bereits erwähnt, dass M. V. mit der des C. P. übereinstimmt. Zum Beweise dieser Behauptung genügt eine einfache Nebeneinanderstellung der beiden in Rede stehenden Versionen zu V. 17:

M. V.	C. P.
מאתן אלפין דנפקו ממצרים	מאתין אלפין דנפקו ממצרים
תלתין שנין קדם קיצא דה' מאתן	תלתין שנין קדם קיצא דה' מאתין
אלפין גוברין ריגלאין בני חילא	אלפין גובראין ריגלאין בני חילא
הוו כולהון משבטא דאפרים	הוו כלהון משבטא דאפרים
מאחדין בתריסין ובמאני זיינא	מאחדין בתריסין ובמאני זינא
וברמחין הן הן גרמיא יבישיא	וברומחין הן הן גרמיא יבישיא
דאחיא יתהון ה' על ידי יחזקאל	דאחיא יתהון ה' על ידי יחזקאל
נבייא בבקעת דירא (sic) ומהן	נביא בבקעת דורא ומאילין גרמיא
גרמיא הוו מאני [משתיא] דשתי	הוו מאני משתא דשתי בהון נבוכד
בהון נבוכד נצר רשיעא ובשעתא	נצר רשיעא ובשעתא דאחיא יתהון
דאחיא יתהון ה' על ידי יחזקאל	ה' על ידי יחזקאל נביא הוו טפחין
נבייא הוו טפחין ליה להוא	ליה להוא רשיעא על פומיה
רשיעא על פומיה ומקרבין גרמא	ומקרבין גרמא לות גרמיה וחיו
לות גרמיה וחיו וקמו על ריגליהון	וקמון על ריגליהון משיריין סגיען
משיריין סגיאן לחדא לחדא כולהון	לחדא לחדא כולהון קמון בר מן

M. V.	C. P.
קמו בר מן נברא חד דלא קם	נברא חד דלא קם אמר נביא קדם
אמר נבייא קדם ה׳ מא הוו עובדוהי	ה׳ מא הוו עובדוי דהאי נברא חד
דההוא נברא דלא קם ובכן אמר	דלא קם ובכין אמר ליה ה׳
ליה ה׳ בחיבולייא יהב ובריבותא	בחבוליא יהב וברביתא נסב ולא
יסב ויחי לא יחי׳ ובכן אחוי ליה	יחי ובכין אחוי ליה ה׳ ליחזקאל
ה׳ ליחזקאל ארתא הדין שכן עתיד	נביא [ארתא] ההדין שכן עתיד
לאחאה מיתייא ובכן אמר ליה ה׳	לאחאה מיתיא ובכין אמר ליה ה׳
דילמא יזעון עמא במיחזידון	דילמא יזעון עמא במיחמידון
אחידון מיתייא וידחלו ויתובון	אחוהון [אחידון] מיתיא וידחלון
למצרים :	ויתובון למצרים :

In dieser haggadischen Umschreibung stellt sich uns das Endglied einer Entwicklung dar, welche sich mit Hülfe der erhaltenen Midraschim noch ganz genau in ihren einzelnen Perioden verfolgen lässt, und die deshalb von höchstem Interesse ist, weil sie zugleich ein helles Licht über die Entwicklung der Thargumim verbreitet. Ich denke mir die Sache folgendermassen: Das Tw. קרבא V. 17 wurde gewiss nach einer sehr alten, auch in der Mechiltha sect. בשלח überlieferten Ansicht gedeutet auf den Krieg zwischen den Ephraimiten und Gathiten, welcher dadurch herbeigeführt worden sei, dass Jene vor Ablauf der zwischen Gott und Abraham durch Eidschwur festgesetzten Frist aus Egypten zogen, um die Heerden der Gathiten zu rauben. Auf diese Thatsache werde auch in I Chr. 7, 20 und Ps. 78, 9 fgg. angespielt. Soweit Mechiltha, welche also weder den Zeitraum, um den die Ephraimiten Egypten zu früh verliessen, noch auch die Anzahl der in diesem Kriege Gefallenen kennt[1]).

Diese beiden Punkte waren es nun zunächst, welche die Wissbegierde der Gelehrten anregten; und Raschi bemerkt in seinem Commentar zu Sanh. 92 b, dass Seder Olam zuerst die Behauptung aufgestellt habe, der Irrthum der Ephraimiten habe 30 Jahre betragen, denn anstatt erst von der Geburt Isaak's hätten sie schon von dem „Bunde zwischen den Stücken" (ברית בין הבתרים) das Exil zu zählen begonnen. (Vgl. auch Pes., ed. Buber, u. Anm das.).

Ehe wir nun den zweiten Punkt, nämlich die Anzahl der gefallenen Ephraimiten erörtern, müssen wir unser Augenmerk auf ein weiteres Moment richten, welches im Laufe der Zeit zu dieser Sage hinzukam. In Sanh. 92 b stellt Rab die Ansicht

[1]) Jalkut § 227 citirt diese Stelle aus Mech., fügt aber fälschlich מאתים אלף hinzu.

auf, die von Ezechiel wiederbelebten Gebeine seien keine anderen gewesen als die der Ephraimiten, welche sich geirrt und das Ende des Exils zu früh berechnet hätten. Nun wissen wir aber aus Pirke di R. E., cap. 33, Ende (auch cit. von Jalkut Ez. 37), dass schon früher R. Josua ben Korcha bewiesen hatte, die Anzahl der von Ezechiel wiederbelebten Menschen habe 600 000 betragen, da sowohl in Ez. 37, 10 wie in Exod. 1, 7 der Ausdruck מאד מאד gebraucht werde, an letzterer Stelle aber bekanntlich von 600 000 Menschen die Rede sei. Daraus ergab sich nun aber von selbst, dass auch die Anzahl der gefallenen Ephraimiten 600 000 betragen haben musste.

Wenn wir uns daraufhin die Quellen ansehen, so zeigt uns schon die grosse Mannigfaltigkeit der Angaben, wie wenig wir auf deren Zuverlässsigkeit rechnen können. Nach Pes., ed. Buber, waren es: מאה ושמונים אלף, nach Schemoth rabba, sect. 20, ל' רבוא, nach Pirke di R. E., cap. 48, und Jalkut, sect. Beschallach cit. aus Mech (vgl. S. 102, Anm.) und endlich auch nach den Thargumim (ausgenommen Tharg. zu Ez. 37 in M. V. pag. 167, welches מאתן ואלפין liest) waren es מאתים אלף; alle diese Angaben sind jedoch falsch und höchst wahrscheinlich entstanden aus שש מאות אל' resp. ס' רבוא.

Aus dem bisher Gesagten ergiebt sich für uns zunächst die Schlussfolgerung, dass sämmtliche Versionen, welche bereits die Zusammenstellung der in Ez. cap. 37 erzählten Vision mit der hier in Rede stehenden Sage kennen, jedenfalls nicht aus der Zeit vor Rab stammen können, da man damals noch nichts von einer derartigen Zusammenstellung wusste; zu diesen Versionen gehört auch die im Ps. Jon. uns vorliegende, welche aber wahrscheinlich noch viel später anzusetzen ist, da sie bereits den Fehler מאתין אלפין hat.

Ps. Jon. wurde nun selbst wiederum die Grundlage für die Erweiterung, die sich im C. P. und M. V. findet. Hier kommt nämlich zunächst das weitere Moment hinzu, dass aus jenen Gebeinen auch die Trinkgefässe gefertigt waren, aus welchen Nebukadnezzar trank, eine Ansicht, die auch Raschi anführt, im Namen von „Einigen" s. v. ובאו עצמות bab. Sanh. 92b. Wer jedoch mit diesen אית דאמרי gemeint ist, das habe ich bis jetzt noch nicht feststellen können.

Weiter haben wir sodann die Erzählung von der Auferstehung der Totengebeine; und zwar ist ומקרבין נרמיה Uebersetzung von Ez. 37, 7 (Ende) und וחיו לחרא von Ez. 37, 10; welches cap. übrigens als Haftarah für den Zwischensabbath am Pesach verwendet wurde. (Vgl. M. V. pag. 167). Der

Absatz von כולהון־מיתיא ist wahrscheinlich eine Entlehnung aus Pirke di R. E., cap. 33 (Ende) (auch cit. von Jalkut zu Ez. 37); die Worte בחבוליא־יחי sind wiederum Uebersetzung von Ez. 18, 13 (Anf.).

Aber auch das im Allgemeinen als palästinensisch betrachtete Thargum des Jonathan ben Usiel, gewöhnlich Pseudojonathan genannt, erweist sich bei näherer Betrachtung an zahlreichen Stellen als von dem eigentlichen Thargum jeruschalmi verschieden und häufig mit Onkelos übereinstimmend. So gebraucht Ps. Jon. häufig gleich Onk. und M. V. Ausdrücke, die zumeist nur in babylonischen Schriften vorkommen und für welche C. P. resp. C. V. die betreffenden palästinischen Wörter haben. Hierher gehören folgende Beispiele: אומאה אומי st. משבעא אשבע C. P; משבעה (C. V.); 13, 19; בסטר מדברא st. בסיפוי דמדברא (C. P.) בסייפי (C. V.); 13, 21; למזל st. למדוי מהלכין C. P.; למידוון (C. V., C. N. u. ed.) 13, 21 doch vgl. 19, 24, wo auch C. P. איזול und C. V. איזל haben; עדי st. פסק (C. P.) 13, 22; תוב st. חור 14, 2. 26. 27. 28; 19, 8; משרייתא st. חילוותא überall für hebr. חיל 14, 4. 9. 17. 28; עבדא st. שלטונא 14, 5; טקים st. טכים 14, 6; רתיכיא st. ארתיכיא für hebr. רכב 14, 7. 26. 15, 19; אדביק st. ארע 14, 9; גו st. מציעות 14, 16 doch 14, 23 C. P. לגו מציעות!; 15, 19; בסימו st. אתחליין (C. V. אתחלון) 15, 25; קביל st. שמע 15, 26. 19, 5. 20. 16; פיקדוי st. מצותיה 15, 26; מרעין st. מכתישיא 15, 26 על st. אתא 19, 1 dagegen auch C. P. אתו 19, 2; עמא st. אומא 19, 5. 6; פתנמא st. דיברא 19, 6. 7; st. מלתא 19, 9 (C. V. פיתנמא); עיבא st. תוקפא 19, 9; C. V. f. l. בעמיה בעביה; C. N. u. ed. בעביא; אתיב st. ענא 19, 8; אוף (Onk. אף) st. לחוד 19, 9. 22; זמין st. קדיש 19, 10. 14; aber 19, 23 auch P. J. O. קדש; לעיני st. לקבל C. P.; (חמיין C. V.) 19, 11; סייפיא st. שיפולא (C. V. סייפא) 19, 12 vgl. 13, 21; יתקים st. יחי 19, 13; מיגד st. מתקע 19, 13; שופרא st. שיפורא 19, 13. 16. 19; אמימתא st. דחלן קדם עד לא דלמא (C. V.) st. ערפיל 20, 19; טעון C. V. 20, 20; תנן st. עמר (C. V.) (תנן C. P.) 19, 18; בעוריא st. לפידיא (C. V.) 20, 15; דבח st. קרב C. V. 20, 21; דלמא st. דלא 19, 21 aber V. 22 und 24 auch C. P. דילמא.

Auch in grammatischer Beziehung weicht Ps. Jon. oft vom Jeruschalmi ab und stimmt mit Onkelos überein. Das Nun der Praep. מן wird im Ps. Jon. wie im Onkelos mit dem folgenden Worte contrahirt, wenn dieses nicht mit מ oder ק anfängt, im Jeruschalmi dagegen nicht. Daher in Ps. Jon. die Laa: מאר׳א st. מן ארעא 14, 18; 19, 1; מ׳ בא st. מן הבא 14, 19; מכל st. מן כל 19, 6; aber auch Ps. Jon. u. Onk. מן משרית׳א

und מן קדם; 19, 17 und 19 מרחוק Onk. מרחיק C. V. מורחיק 20, 15; Ausnahme Ps. Jon. מן ימא dagegen C. P. wie O. מימא! 15, 22; Alef ist in Ps. Jon. wie Onk. ausgefallen in בימא C. P. באימא 13, 21 und 22; C. V., C. N. u. ed. an 2. St. ebenf. בימא. Dagegen wird das Daleth, von קדם im Jeruschalmi bei Verlängerung durch ein Suffix elidirt, im Ps. Jon. aber wie im Onkelos nicht, daher 13, 21 קומידון C. P.; Ps. Jon., Onk., M. V. קדמידון.

Bezüglich der Wiedergabe des hebr. Stat. constr. folgt Ps. Jon. ebenfalls dem bab. Thargum, indem es denselben beibehält, während Jeruschalmi die Verbindung mit ד vorzieht. Ps. Jon. בסטר מדברא C. P. בסיפוי דמדברא 13, 20; (C. V., C. N. u. ed. בסייפי); Ps. Jon. רתיכי מצראי; C. P. ארתיכידון דמצראי 14, 7; Ps. Jon. סוסוות פרעה C. P. סוסוותיה דפרעה 15, 19; Ps. Jon. פתגמי עמא C. P. מלידון דעמא 19, 8; (C. V. פיתגמי יעמא); P. J במינד שופרא C. V. במתקעה דשיפורא! 19, 13; (C. P. dagegen במתקע שיפור'); Ps. Jon. קל שופרא C. P. קלידה דשפוראי 19, 16; Ps. Jon. לקדמות שבינתא C. P. לקדמותיה דמימרא 19, 17. Ausnahmen: בעידני צפרא C. P. בעידן צפרא C. V., C. N. u. ed. dagegen בעידני צפרא! 14, 24; בעיבא דענן Ps. Jon.; בעיבא דעננא Onk. C. P. dagegen regelmässig בתוקפי דעננא und C. V. בעמיה ד' st. בעביה ד'; 19, 9. Den Status emphaticus wendet Ps. Jon. gleich Onk. an, wo Jeruschalmi den Status absolutus hat, in בעיראינשא C. P. בעיר־בר נש (C. V. אנש, C. N. u. ed. גבר); 19, 13; ענגא C. P. ענן 19, 16; Ebenso übersetzt Jeruschalmi היום 19, 10, wohl richtiger durch יומא דין als Ps. Jon. mit Onk. durch יומא הדין.

Auch hinsichtlich der Verbalformen weicht Ps. Jon. oft vom Jeruschalmi ab und stimmt mit Onkelos überein. Der Infinitiv wird bekanntlich im Jüdisch-palästinensischen Idiom mit מ gebildet (Vgl. Schlesinger, das aramäische Verbum im jerusalemischen Talmud, Berlin 1889). Ps. Jon. weicht an folgenden Stellen von dieser Regel ab[1]): אומאה 13, 19 (C. P. משבעא, C. V. משבעה); אנהרא 13, 21 C. P. מנהרא; קבלא 15, 26; 19, 5; (C. P. משמע); איתקטלא 19, 12; (C. V. מתקטלא; C. P. f. יתקטל) יתרנמא wohl für איתרנמא vgl. Onk. 19, 13. (C. V. מתרנמא aber C. P. איתרנמא); לנסיותכון Ps. Jon. (לנסאה יתכון Onk.) dagegen C. V. למנפקא יתכון 20, 17; לדנפקותנא 14, 11; C. P. למפקא יתן.

(Fortsetzung folgt.)

[1]) Im Peal folgt selbstverständlich auch Ps. Jon. wie Onk. dieser Regel vgl. מיזל 13, 21 מינר 19, 13 u. a.

Der Midrasch Bereschit rabba.

Von

Dr. J. Theodor.

(Fortsetzung v. Jahrg. 38, S. 440.)

127) לב בוסר בחלקו של חבירו, ebenso Ar. (בשר, II 208); Agg. (15 Ende) בחלקו של חברו (1לב כופר.

Parascha XXXVI.

128) בורנר לשם בורנרותה, (2ebenso Ar. (II 185) בורנר לשם בורנרותא; Agg. (3) לשם בורנר לשם בורנרות.

129) (3במקולקל, Ar. (חם, III 424) במקלקל; Agg. (7) במקלל.

130) בתוך אבלו, (4ebenso Ar. (מניט, V 175); Agg. (7) בתוך אהלו של מלך.

Parascha XXXVII.

131) (5אפריקי, ebenso Ar. (I 243); Agg. (1) אפריקא.

---

1) Frkf. (1693) לב כופר, Frankf. (1705), Stett., Wiln. לב בוסר ohne בחלקו; in Warsch. richtig emendirt, vgl. מ"כ. — Das. No. 13 haben APVEJ zu מיד כל חי nur die Deutung אילו ארבע מלכיות; in den Agg. ist מיד כל חי זה המוסר את חבירו לחיה להרגו, מיד איש אחיו זה השוכר את הבר אחר מיד כל חיה . . אלו ד' מלכיות, worauf אחרים להרוג את חבירו folgt, wohl eine Interpolation nach Jad hachasaka, הלכות רוצח II, 3! — In Parascha 35 ist der Schluss ארטבן שלח וגו' in Agg. und J II § 31 ein Zusatz aus j. Pea I 15d, den APVR nicht haben.

2) Auch V בורנרותה, J בורנריתיה, R לשון בורניתא, P פורנר לשון בורנתיה. — In ed. pr. בורנרות: das erste לשם nicht in sp. Agg., vgl. מ"כ.

3) Auch J במקולקל, V במקלקל.

4) Auch PVE אבלו, vgl. ob. S. 9, Jg. 38, Anm. 2. — Gegen Ende der Parascha 36 fehlt, wie in j. T. Meg. I 71b, in A und ebenso in PVE מן מיכן לתרגום nach התורה. Für ההכרעות והראיות ebend. hat A תנאות הכרעות, E ההכרעות והתנאות, P ההכרעות והאתנחתא, V והתנאות; auch R liest ההכרעות והתנאות und bemerkt והתנאות לא נתפרש לי.

5) Ebenso PJ und ed. pr. אפריקי. Es kann doch kein Zweifel sein, dass ומדי ומקדוניא das. und in den Agg. zu ומדי ויון in Gen. 10,2 gehört, dass also ומדי mit demselben Namen wiedergegeben (vgl. j. T. Meg. 71b מדי כשמועה) und יון mit מקדוניא (in Uebereinstimmung mit j. Targ. I, II und im Gegensatze zu b. Joma 10a: ומדי זו מקדוניא, vgl. jedoch Monatsschrift 1853, S. 199) übersetzt wird, und so ist auch Ar. V 224 . . תרנ' יון מקדוניא zu verstehen, ohne dass dem Ar. eine andere La. vorlag, oder dass B. r. מדי mit מקדוניא übersetzt, wonach Kohut ebend. mehrfach zu berichtigen ist. Auch bei Neubauer, Géographie du Talm. ist auf der Tabelle vor S. 421 die Anordnung der Namen für „Midrasch" und S. 422 „Le Midr. l' explique par etc." unrichtig, wie die Interpunktion in der Frankfurter Ausg. fehlerhaft.

132) אסיא וחדייב ונרמניא (אסיא וחדיב[1] ונרמניא, Ar. (III 348); Agg. אסיא וחרייף[2] ונמנייא.

133) אלים ומרסום (אלם[3] ומרסום איטליא ורדניא, Ar. (I 102); Agg. אלסומרום[4] איטליה ורדנייא.

134) הדם ונציבין (הדם[5] ונציבין וקטיספין, Ar. (VII 84); Agg. (4) חרן ונציבין וקטיספון[6].

135) שנער[7] שנוערת ממצוות לא תרומה ולא מעשרות[8] ולא שביעית, שנער שמתים בתשניק[9] בלא נר ומרחץ [שנער] ששריה מתים נערים שנער[10], Ar. (שנער, VIII 114) שנער שמנוערת מן המצות . . . שמתין בתשנוק . . ; Agg. למה נקר' שמה ובלא מרחץ . . . שנער ששריה . . . כשהם נערים שנער אמר ריש לקיש ששם ננערו מיתי דור המבול, דבר אחר שנער שהיא מנוערת מן המצות בלא . . ובלא . . ובלא . ., ד"א שנער שהן מתים בתשניק . . ובלא מרחץ, ד"א שנער . . ד"א שנער ששריה . . עד שהן נערים, ד"א ר'[11] אמר שהעמידה שונא וצר להקב"ה ואי זה זה נבוכדנצר.

---

1) Mit ח wie im Syr., vgl. Kohut III 183, Levy II 16, Rapaport, Kalir Anm. 10 und Berliner, Beiträge zur hebr. Grammatik im Talmud und Midrasch, S. 19 f. — P והרייף ונרמנייא, E והדייף ונרמניה, J וחדיין ונרמנייא (J[1] ונמנייא, ed. Warschau וחרייף ונמנייא).

2) Frkf. והדייף, Wilna והדייף ונרמנייא.

3) Zu den 4 Namen in Gen. 10,4 אלישה ותרשיש כתים ודודנים; auch E אלם ומרסום, vgl. auch j. Targ. I u. II; für ורדניא in A ist ודרדניא wie in Ar. und V, oder ודנניא wie in E (vgl. auch j. Targ. II) zu lesen.

4) Vgl. Rapoport, Erech millin S. 62 und Einhorn z. St.

5) Auch j. Targ. I u. II הדם; P חרם oder חרם, V חרים, vgl. Koh. ebend., Anm. 1.

6) Wilna וקטוספין.

7) Auch in PVE fehlen am Anfang und Ende die Deutungen למה נקר' שמה שנער אמר וסי' שהעמידה שונא וכו' und, welche in die Agg. aus j. Ber. 7b und Echa r. Proöm 23 aufgenommen wurden. Der erste Satz fehlt auch J § 62. — Wie in A und Ar. sind ferner auch in PVEJ die einzelne Deutungen ohne ד"א neben einander gestellt, vgl. auch w. u. No. 154, 233, 240. Solche Verbindungen ohne ד"א sind in A häufiger, wie אמן אומן c. 1, ידע מאי זו c. 22, ויגרש את האדם ויגרם דראה לו וכו' c. 21, מדבר בדור המבול c. 32, נדול עוני משל אבה c. 22, דרך שליווה נישלה. Als Regel darf für A gelten, dass niemals zwei Proömien durch ד"א mit einander verbunden werden. Von dieser in formaler Beziehung sehr wichtigen Regel findet sich vielleicht nur eine Ausnahme c. 93. Die von Lerner, a. a. O. S. 31, Anm. 1 bezeichneten Paraschas haben in A kein einziges ד"א zur Verbindung der Proömien; für אל תתן ד"א . . in c. 75 (9) A hat פתח אחר, P פתח אח' לפרש ממקום אחר!

8) JE מעשר, P בלא תרומה ומעשר ושביעית.

9) Vgl. Levy IV 676 und Kohut VIII 115.

10) Nicht im j. T.; in Echa r. ששריה נערים מבעמים בתורה.

11) Nicht in j. T. u. Echa r. und auch nicht in sp. Agg.; in ed. pr. und Ven. entstanden aus ד"א, welches als ר"א gelesen wurde. Derselbe Irrthum in ed. pr. und Ven. cap. 22 ר' אומר אם תמיב für ד"א (wie in

136) מה יצא מהם פלשתים וכפתורים פלשתים גיבורים וכו', ebenso Ar. (כפתור, IV 308); Agg. (5) מה יצא מהם פלשתים גבורים וכו'[1].

137) (קלדחי[2], ebenso Ar. קלדחי, VII 98); Agg. (6) קלרה[3].

Parascha XXXVIII.

138) אי זו בקעה (לידע[4], ebenso Ar. לץ, V 55) לידע איזו; Agg. (7) לראות אי זה.

139) (אמר ר' לוי .. ארכי ליסטים מקרטוע[5], Ar. ארך, I 285; vgl. קרטע, VII 197) ארכלימטים מקרטע; Agg. (7 Ende) השטן מקטרג.

140) לי כולב ומייטי ליה מנרופי (אייטי[6], ebenso Ar. כלב, IV 231)[7]; מנרף, V 81; Agg. (10) אייתי לי קולב והוא הוה יהיב ליה מנרופי.

Wln. u. Warsch. corrigirt ist); umgekehrt in A cap. 23 ר'א' הרי זה קל und ר'א ויאמר דור המכול irrthümlich für ר'א ילו לא בא איוב, cap. 26 וחומר רבי אומר = ר' א', wenn es keine Copistenfehler sind. — Ein ר'א für נ'א steht fälschlich in Ven. und sp. Agg. Ende cap. 45. Die Worte לא דיי שנוקקתי עם נברתי אלא ביני לבין עצמי sind in der ed. pr. als נ'א bezeichnet, eine נוסחא, die mit dem Texte von APEVJ übereinstimmt, denen das vorher in den Agg. stehende לא דיי . . . לא ראתה fremd ist.

[1]) Das. für אמר ר' אבא בר כהנא אמר ר' ידושע בן קרחא כל מוניטא של מצרים אינה אלא בים, לודים לודיים, ענמים, ענמים כשמן, להבים להבים, נפתוחים נפתוחים der Agg. (in Wln. u. Warsch. לודי ים u. s. w. abgetheilt) hat A die La. אמר ר' אבא בר כהנא כל מוניטה של מצרים אינן נפתחים נפתחים, vgl. Raschi, מכ und ס' מדרז'ו!

[2]) Vgl. ob. Jg 38, S. 10 Anm. 1. Dieselbe falsche La. auch in PV, wie in j. Targ. I z. St. und (קלדוחי) zu Deut. 1,7. Die richtige La. קלרה Καλλιῤῥόη, wie in ed. pr. und Ven., auch j. Meg. 71 b.

[3]) So auch Frkf.; dagegen Stett., Wrsch. u. Wln. קלרה.

[4]) Ebenso VJ לידע איזו איזה איזו היא, P לידע (2 Laa.).

[5]) In R מקרטע und mit מדלג erklärt, vgl. Levy IV 377; P ארכיליסטים מקטרג, J = Agg.; vgl. No. 270.

[6]) Die ganze Stelle in A (in Ar. anders): הוה חד ואמר לחבריה אייטי לי מיני והוא מייטי ליה הוה מחי ליה ופצע מוחיה אייטי ליה . . . מנרופי ההיד וכו'; E הוה אומר חד לחבריה אייתי לי מיא והוה מייתי ליה מנרופי והוה מחי ליה ופצע מוחיה, P הוה מנהון אמר לחבריה אייתי לי מיא והוא מייתי ליה עפרא (od. עפרי) הוה מחי ליה ופצע מוחיה אייתי ליה (l. לי) בולב והוא מייתי ליה מנרפי הוה מחי ליה הוה חד מנהון . . אמטי לי מים והוא ממטי ליה עפר הוה . . J, ופצע ליה מוחיה, vgl. ob. No. 50. In A ist wohl מיא für מיני zu lesen und zu ergänzen עפרא nach והוא מייטי ליה. Ueber den Wechsel von כ und ק wie auch in כורתו und קורתו oben Jg. 37, S. 207, ferner von כ und ח in פלח und פלך No. 208, in לכלוכית und לחלוחית No. 218, 285 vgl. Strack und Siegfried, Lehrb. d. nh. Sprache, S. 12 u. 17. — Für קליב רותח (ed. pr. u. Ven.) oder קלוב in sp. Agg. und קולב in JR in cap. 35 (3) hat A die La. סולת רותח, wie auch Nachmanides zu Gen. 9,12 citirt, E crmp. סולב, V חלב.

[7]) Das. ist כולב für כובל und V 81 wohl ומייטי für ומייתי zu l, man vgl. auch die Lemberger Ausgabe.

141) מן[1] הידן אתר את מן בי בורסיף אמר ליה לא כן אלא מן הדין אתר את א״ל מן בורסיף . . (198 ,II ,ברסיף) Ar. בולסיף, מהיכא ארעא דידך אמר ליה מן בורסיף אמר ליה (11) Agg. בולסיף; לא תימר לי כן אלא מן בולסוף.

142) קם נסיב בוקלסה ותברדון ויהב ההוב בוקלסה בידוי דרבה קם . . בקלסיה . . ההוא בקולסה[2]) . . (159 ,II ,בקלם) Ar. דבהון, קם נסיב בוקלסא בידיה ותברדון לבולדון פסיליא (13) Agg. דבהון; ויהב בוקלסא דרבה דהוה ביניהון.

Parascha XXXIX.

143) בר קפרה כוה שמאחה, ebenso Ar. (אח, I 54) בר קפרא אמר כוה וכו׳ (בר[3]; Agg. (3) קפרא כוה וכו׳.

144) נהץ (נהץ, II 252) Ar. נהץ ושמח למה לא יצא (לא[4], שלא[5]) נהץ אברה׳ ושמח על דיבור המקום (8) Agg. ושמח וכו׳; ולמה וכו׳.

145) אמר ר׳ ליעזר לא זכה להיקראות בן העמל הרי הוא נקרא בן העמד אמר ר׳ יצחק בר נחמן תמן קריין לפעלה טבה עמלה (הרהון, III 242) Ar. ולהרדון של מימי רגלים עמדה[6]), ebenso א״ד אלעזר לא זכה להקרות בן העמל . . בן העמד א״ר יצחק בר א״ד אליעזר לא נחמני . . לפועלא טבא עמלא . . . עמדה Agg. (15)

---

1) P מן הדין אתר את, V מן הידין את, J מהיכן את, vgl. Levy I 464.

2) Oder בוקלסה, vgl. Koh. Anm. 1.

3) Vgl. Kohut Anm. 4. Das Verbum אמר fehlt bisweilen auch in Aussprüchen ohne בשם (ob. Jg. 37, S. 173) wie in A cap. 14 Ende (und das. בר׳ נתן אטין דקידרינון cap. 31, ר׳ שמואל חתניה . . כאן וכו׳ c. 32) ר׳ אלעזר בן עזריה מצינו וכו׳ cap. 32, חוטה בפיקודיך אשיח וכו׳ cap. 33 (auch Agg.) ר׳ יוסי בר׳ חנינה שלשת שבועים, das. ר׳ יוסי בר׳ חנינה לשם נחת וכו׳ ימים. In demselben Sprachgebrauch steht in A und Agg. cap. 7 ר׳ ירמיה אמר כהנא שאל לר׳ שמעון בן לקיש in dem Sinne von ר׳ ירמיה אמר כהנא שאל, wie die Stelle in j. Kil. 27a lautet; im פי׳ מדרז״ו scheint dieser Sprachgebrauch nicht erkannt zu sein. Vgl. auch Agg. cap. 38 (13) רבי חייא . . דיפו תרח וכו׳ u. w. u. No. 203.

4) PV שלא . . ושמח ולמה וכו׳.

5) In der ed. pr. fehlt שלא, vgl. auch מ״כ.

6) In A עמילה, aber יל durchstrichen und ד überschrieben (vorher לפעלה טבה עמלה ohne Aenderung; über ה für א s. ob. Jahrg. 38, S. 12, Anm. 7), wohl eine Correctur von erster Hand und mit der La. in Ar. und der ed. pr. übereinstimmend; jedoch auch in P gegenübergestellt לפעלא טבא עמלא . . עמלה, der Anfang in V u. ebenso in עמלא ולהרדון . . עמילא P לא זכה להקרות בן העמד הרי הוא נקרא בן העמל (= Agg.), so in der mir vorliegenden Abschrift; in der ed. pr. לא זכת להקראות בית העמל הרי היא נקראת בית העמד . . . לפועלא טבא עמילא ולהרדון . . עמידה; R scheint die Laa. der Agg. zu haben. Vgl. Levy I 492 und die daselbst gegebene Erklärung, Kohut a. a. O., wo die Laa. auch aus dem j. T. erschöpfend zusammengestellt sind, ferner A. Brüll, Fremdspr. Redensarten S. 37, Brüll, Jahrbücher I 125 und Epstein, Moses ha-Darschan S. 26.

וכת להקראות בית העמד הרי היא נקראת בית העמל, תמן קרין לפועלא מבא עמידא ולהרהון של מימי רגלים עמילה.

146) ר׳ חנינה אהלה כתיב מי[1] שנטה אהל שרה אחר אמר[2] א״ר חוניה . . כתיב שנטה . . ואח״כ אהלו, Ar. (אהל, I 42) כך נטה אהלו אהלה[3] כתי׳ מלמד שנטע אהל שרה תחלה ואחר כך נטה וכו׳; Agg. נטע וכו׳.

Parascha XL[4].

147) איקונין[5] של חוה נמסרת לראשי דורות, ebenso Ar. (איקונין, I 257); Agg. (5) אקונין של חוה נמסרו לראשי הדורות.

Parascha XLI.

148) דטולמין[6] על דטולמיסין, Ar. (III 37); Agg. (2) עלו דטולמוסין.

149) חוץ לסירה ואני נתונה בסירה אברהם[7], ebenso Ar. (סר, VI 126); Agg. אברהם יצא חוץ . . ואני בתוך הסירה.

150) לעזר הלך לפרוע הקפותיו אמר ר׳[8], ebenso Ar. (קף, VII 152); Agg. (3) אמר רבי אלעזר ב״ר מנחם א״ר אלעזר.

151) ילד ויביא[9] לו שני פרצטקים הה״ד וכו׳; Ar. (VI 444) ילד ויביא לו שני פרסתקין מן השוק; Agg. (8) ילד ויביא פרצטקין ויורישם את שלו כמו שהוא רוצה בן אחיו הה״ד וכו׳.

---

1) So auch die Schreibung in P.; auch cap. 28 Anf. in A מי שהקב״ה מתרא, Cap. 55(7) מי שהקב״ה הופך; vgl. Levy III 96.

2) P אמ׳ ר׳ חוניא . . E, א״ר נחמ׳ אהלה כת׳ מי שנטע . . . ואחר כך נטע בתחלה נטה J, א״ר חנינא אהלה כתיב נטה וכו׳ R[1] משנטה . . אחר כן נטה אהלה של שרה ואחר כן נטה וכו׳.

3) Ohne Namen.

4) Ueber die Abtheilung und Zählung des Paraschas 40—43 der Agg. in Ar. und Hss. vgl. w. u.

5) Auch PE נמסרת . . איקונין, V היתה מסורה. In Agg. das Wort für einen Plural gehalten, vgl. No. 279.

6) Ebenso PVJ hier על, in A und Ar, auch in cap. 52; ferner in AP das. למסנא und למסנא, ohne א (s. Levy TW. II 50 u. Koh. V 190), Ar, למסאנא: das Wort nicht aus לממה crmp. und richtig Tanchuma ed. Buber I 33b mit מעלה wiedergegeben.

7) So auch Agg. cap. 52; das. in A an ersterer Stelle באבטחה für בהבטחה, vgl. ob. Jg. 37, S. 207.

8) Ebenso PE nur ר׳ אלעזר. Man vgl. auch No. 68, 75, 152 und 178, ferner A cap. 33 (Ar. I 11) ר׳ יהודה, Agg. ר׳ יהודה ב״ר; A das. (Ar. VIII 11), cap. 30 (Ar. V 51) und cap. 38 (Ar. IV 231) ר׳ אבא u. ר׳ אבה, Agg. רבי אבה בר כהנא, welche Varianten durch viele Beispiele aus A vermehrt werden können, in denen eine kürzere Namensangabe als in den Agg. enthalten ist: sie dienen zum Beweise, wie wenig die scheinbar grössere Genauigkeit in den Namen auf das Alter und den Werth eines Textes schliessen lässt, und wie vorsichtig man in der Ergänzung der Namen nach den Agg. sein muss.

9) P שני פרצטקין ה׳ה וכו׳, V ילד ויביא שני פרצוטקים ההד וכו׳.

(Fortsetzung folgt.)

Zu den Hoschanot des Gaon R. Saadia.

Von

S. J. Halberstam.

Die im Jahrgang 37 dieser Monatsschrift mitgetheilten Hoschanot des Gaon R. Saadia (S. 506 ff., 556 ff.) [1]) waren schon S. Sachs bekannt und zwar nicht nur aus einer aus Yemen stammenden Machsor-Handschrift, sondern auch aus einem sonst unbekannten gedruckten Machsor (vgl. dessen Abhandlung über Räthsel Gabirols in Gräbers Ozar ha-sifruth IV, 109, Akg. 2).

Auch ich besitze eine solche H. S. aus Yemen und zwar mit folgendem Titel:
תיקון הדושענות לחג הסוכות עם חידושי · · · כמהר״ד יצחק בן הגאון כמהר״ר אברהם ונ״ה הצ״ל אשר קרא שם הפירוש · · · פעמון והב · · · נכתבה פה ק״ק נבל עמר · · · ונשלמה הכתיבה יום ב׳ ו׳ מבת התק״ז ליצירה.

Die Ueberschrift der Hoschanot lautet folgendermassen:
סדר הדושענות · · · וכבר התקין רבינו סעדיה הגאון ז״ל מאמרים ופיוטים לומר אותן בימים אלו · · · וזה נוסח הדושענות · · ·

Die Reihenfolge der Hoschanot ist ganz so wie bei Herrn Dr. Kohut. Ich lasse hier die Varianten folgen:

Zu Monatschr. S. 514 fehlt in meiner HS. תבנה ציון ברנה (wie es auch Neubauer S. 511 nicht hat).

S. 514	Z. 5	באחד	in der HS.	יחד
= =	= 10	וכור	= = =	זכור אב (wie auch Dr. K. emendirt).
= =	= 16	זכור מסיף	= = =	זכור תם מסיף
= =	Anm. 9 · · ·	steht הושענא תתפרקן	= = =	im Text, nicht als Randglosse.
= 515	= = · · ·	ויחוץ · · · בניניה דמקדשא	= = =	ויחויין · · · בבניניה דמקדשא · · ·
= =	= = =	וברחנות קרתא דירושלם	= = =	ובנחמת קרתא דירושלם וירקדון רגליכון
= =	= = =		= = =	בעורתא דקודשא · · ·
= =	= = =	ותסבון פירי אילנאי	= = =	ואנא עמכון · · ותסבון פירי אילנא · · ·

[1]) Die S. 508 Anm. 2, nach Steinschneider angeführten 13 Selichot R. Saadia's, sind bereits gedruckt in סליחות כמה״ג קדל קדוש תימנים, Jerusalem 1887.

S. 515 Akg. 8 nach dem Comm. wird hier angespielt ausser auf Gideon, Samuel (Saul nicht), David auch auf Salomo, Assa.
= 516 Z. 1 Nach dem Comm. ist hier Josia gemeint.
= = = 20 כראי in der HS. בם כראי מוצק
= = letzte Z. ומעינות = = = ומעונות
= 517 Z. 2 עולם • • צר = = = עולמו • • • יצר
= = = 5 נערים = = = נעריו
= = = 7 זכור = = = זכור בן
= = = 10 וכור היה יחיד = = = זכור תם היה אחד
= = = = כעש = = = ויעש
= = = 13 רועים = = = אחים
= = = 14 הדבריים = = = (wie No. 2) הדברות
= 556 vorletzte Z. ויתרן = = = ויתרן ויקשן
= = Anm. 8 im Comm. wird bemerkt:
מועת לשון זמן ועד כמו לדעת לעות וכ"ל מתועדים עלינו,
vgl. die Notiz des Herrn Dr. Rosin, Jahrg. 38, S. 192.
= 557 Z. 6 מפוט in der HS. מפוט ופול
= = = 22 ומהגיון ריח = = = ומהגיון שיח
= = = 25 אנא אל = = = אנא אל אחד
= = = 26 ולשביעי שלשה = = = ולשביעי שלשה שלשה
= 558 = 7 וכור חז • • • משלשה = = = זכור חז תם • • • שלשה
= 559 = 3 הבתים = = = העירים
Nach dem Comm. wird angespielt in der ersten Zeile auf יהושפט, in der zweiten auf ישעיה, in der dritten auf אסא, in der vierten auf יחזקאל, in der fünften auf אליהו und in der sechsten auf אלישע.
= 560 = 3 אנא זכור in der HS. אנא זכור אב
= = = 11 למלואותינו = = = וציוה למלאתינו
= = = 8 v. u. nach dem Comm. מרים (wie auch d. Red. bem.) am Rande: ניא , מילל ופק בניה אנסה נא
hierzu der Comm.: נרעון
= = = 6 = = der Comm.: יהושע
= = = 5 = = = = שמשון
= = = 4 = = = = שמואל בל' ארמי טליא
= = = 3 = = = = דוד
= 561 Z. 4 v. o. = = עזרא
= = = 5 = = = = משיח
= = = 6 v. u. אנא זכור in der HS. אנא זכור בן
= 562 In meinen MS. auch ליום ששי und ליום שביעי, aber ohne Comm. Die Stücke scheinen ihm demnach nicht vorgelegen zu haben.
= 563 = 1 ענה כמו ים in der HS. ענה כְּמַדִּים
= = = 2 משפילים = = = = משכילים
= = Anm. 15 dieses Gedicht ist auch in meiner HS., aber ohne Comm., enth., ebenso S. 564 Anm. 1.
= 564 Z. 3 הושיענו וקרצינו in der HS. הושיענו וקבצינו
= = vorletzte Z. בשני שבע שבעה = = = בשני שבע
= 565 Ende, hierauf folgt noch in m. MS.: סדר יום שמחת תורה

Ein räthselhaftes Wort in Saadja's Agrôn.

Von

W. Bacher.

Das erhaltene Stück der hebräischen Vorrede Saadja's zu seinem Agrôn schliesst mit einer leider in der Mitte abbrechenden Darstellung der zwei Klassen, in welche Saadja die Buchstaben des Alphabetes theilte: Wurzelbuchstaben und Functionsbuchstaben. Er sagt zum Schlusse: האותיות המוספות בתחלת המלה המה האובים כשתלן שבע מהגה על היסודת וההפוכה המה בשלום כה וארבע על הנהפכת לבדה המה איתן. Der erste Theil dieses Satzes ist klar: die 11 Functionsbuchstaben werden in die voces memoriales הָאוּבִים כְּשִׁתְלָן zusammengefasst. Obwohl diese Buchstaben auch an das Ende des Wortes gesetzt werden, wo es ihre grammatische Function mit sich bringt, spricht Saadja hier zunächst nur von ihrem Hinzutreten an den Anfang des Wortes. Wahrscheinlich war in der verlorenen Fortsetzung des Stückes auch von den Functionsbuchstaben, insofern sie an's Ende des Wortes kommen, die Rede. Auch Joseph Kimchi in seiner Grammatik theilt die Functionsbuchstaben in zwei Gruppen: אלבש, die nur am Anfange, nicht am Ende des Wortes fungiren, und תכן היום, die sowohl am Anfange wie am Ende gebraucht werden. Da nun alle 11 Functionsbuchstaben am Anfange der Worte vorkommen, konnte Saadja mit Recht sagen: המוספות בתחלת המלה. Was bedeutet aber der zweite Theil unseres Satzes? Harkavy (Studien und Mittheilungen V. 59) hat folgende zwei Noten zu den räthselhaften Worten: 1. על היסודת וההפוכה נראה כי הוראת המלות האלה: אחרי אותיות השרש (על במבן אחרי) ולהפך על הנהפכת לבדה ממשמעות הענין מבן כי. 2. קודם האותיות השרשיות כוונת רב סעדיה היא שאותיות אית"ן תבאנה בראש המלות ועל כי למעלה קרא לאותיות השמוש שבאות קודם השרשיות בשם ההפוכה לכן ציינן גם אחר זה בשם הנהפכת. Ich habe die Noten absichtlich in extenso hergesetzt, um die vollständige Unmöglichkeit, auf Grund der Bemerkung Harkavy's die Worte Saadja's zu verstehen, recht zu veranschaulichen. Nur die eine Bemerkung

Harkavy's ist richtig, dass הנהפכת dasselbe bedeutet, was vorher mit ההפוכה bezeichnet ist. Saadja hat, um den Ausdruck zu variiren, beide Arten der Bezeichnung des Passivums angewendet.

Um das hier vorliegende Räthsel zu lösen, muss man von der Thatsache ausgehen, dass die Buchstaben איתן beim Verbum am Anfange des Wortes fungiren, dass also in dem Satztheile: וארבע על הנהפכת לבדה המה איתן, in dem jedenfalls aus dem ersten Satze vor על hinzuzudenken ist: מוספות בתחלה, unter הנהפכת das Verbum zu verstehen ist. Dann aber ist auch im vorhergehenden Satztheile ההפוכה soviel als Verbum; היסודת ist in Folge dessen als Bezeichnung des Nomens zu betrachten, und der Sinn des Ganzen ist folgender: Von den 11 Functionsbuchstaben, welche als Praefixa angewendet werden, kommen sieben, בשלום כה, sowohl beim Nomen als beim Verbum vor, während vier, איתן, nur beim Verbum zum Anfange des Wortes hinzutreten. Es bliebe nur noch die Frage zu beantworten, wieso das Verbum zu dieser sonderbaren Benennung kam und was deren Sinn ist. Ich glaube darauf mit Zuhilfenahme eines Satzes aus Ben Ascher's Dikduke Hateamim eine befriedigende Antwort geben zu können.

In dem wichtigen Lehrstück über die Flexion und die dabei vorkommenden Vocalwandlungen sagt Ben Ascher (S. 35, Z. 8): או זמן יפול על השם וְיֵעָשֶׂה פועל ויבדיל בו עבר מן הנצב ומן העתיד, d. h. „der Zeitbegriff tritt zum Nomen hinzu und es wird (fit) zum Verbum, und man unterscheidet darin die Vergangenheit von der Gegenwart und der Zukunft." Das Verbum entsteht also nach dieser Auffassung aus dem Nomen, indem man mit dem Inhalte des letzteren den Begriff der Zeit verbindet. Das Nomen (Substantiv) verwandelt sich gleichsam vermittelst der Zeitbestimmung in das Verbum; dieses ist aber das verwandelte Nomen. Dies ist denn auch der Sinn des von Saadja gebrauchten Attributes ההפוכה und הנהפכת, zu welchem als Hauptwort aus dem ersten Theile unseres Satzes המלה hinzuzudenken ist (vgl. נֶהְפַּךְ Exod. 7, 15, וְנֶהְפַּכְתָּ I Sam. 10, 6.) Wenn das Verbum als das verwandelte Wort betrachtet wird, dann ist das Substantiv oder Nomen überhaupt natürlich das Grundwort und wird von Saadja mit Recht als היסודת bezeichnet. Es ist dasselbe Wort — nur als Femininum —, mit dem er einige Zeilen vorher die Wurzelbuchstaben bezeichnet hat. Die hier zum Ausdrucke gelangte Anschauung von dem Verhältnisse zwischen Nomen und Verbum

beruht — wie nur kurz bemerkt werden soll, — auf der in der alten Grammatik herrschenden Grundansicht von der Priorität des Nomens. Vgl. besonders das erste Capitel in Abulwalîd Ibn Ganḥâ's Lumaʿ: Das Nomen entspricht der Substanz, das Verbum der Accidenz; die Substanz bringt die Accidenz in einer bestimmten Zeit hervor, was durch das Verbum ausgedrückt wird. (Lumaʿ S. 21, Z. 22 ff., Rikma, S. 2 unten.)

Ich will nur noch auf eine sehr beachtenswerthe Uebereinstimmung zwischen dem eben erwähnten Lehrstücke Ben Ascher's und dem hier in Betracht gezogenen Stücke des Agrôn hinweisen. Bei Ben Ascher heisst es, es gebe drei Arten von Flexion: 1. die Bildung des Plurals; 2. die Bezeichnung des Besitzverhältnisses (sei es durch die Verbindung zweier Wörter vermöge des status constructus, sei es durch die besitzanzeigenden Personalsuffixe); 3. die Bildung des Verbums aus dem Nomen durch die Bezeichnung der Zeiten. או קיבוץ יתקבץ בו השם המאוחד בניבו . . . או דבר יומשך אליו השם . . וכאשר תציא אותו אל קנה . . . או זמן יפול על השם ויעשה פועל. Ben Ascher fasst die drei Arten der Wortbildung dann noch kurz so zusammen (S. 35, Z. 15): הקיבוץ והמשך והזמנים המוציאים את השמות מן נטעם הרשום להם. Dieselbe Dreiheit nun hat auch Saadja, wo er die Bestimmung der zur Wurzel hinzutretenden Functionsbuchstaben angiebt. Er sagt (bei Harkavy, S. 57, Z. 7): והנוספות על אחת מהשלוש תהיינה אם להרבותם אם להקנותם אם להגיד ומניהם אחור וקדם ועתה. Nur ein Unterschied ist zu bemerken, dass nämlich Saadja bloss die Besitzsuffigirung nennt, vom status constructus aber schweigt, weil dieser nicht durch hinzutretende Buchstaben gebildet wird.

Es sei auch noch bemerkt, dass eben daselbst Saadja das Verbum הפך noch in anderem Sinne gebraucht. Er formulirt den Unterschied zwischen den beiden Klassen der Buchstaben so (ib., Z. 9): היסודות המה העומדים על מתכונתם והנוספות נהפכו הפך, d. h. die Wurzelbuchstaben bleiben stets unverändert, die Functionsbuchstaben sind dem Wandel und Wechsel unterworfen.

Budapest, September 1894.

Nachträgliches zum „Targum der Amidah."

Von
Dr. **M. Gaster.**

Aus derselben Handschrift, die das jüngst mitgetheilte Targum der Amidah enthält, trage ich hier noch einige interessante Notizen nach.

Fol. 1b hat folgende Notiz:

כמה אותיות בתורה ס רבוא כמנין ישראל יש ס רבוא אותיות לתורה.

וכמה הויות · מנין וזלת ראשו כארנמן · וכמה אדני ואלהים · מנין קלד וסימן קומתו דמתה לתמר · וכמה ורקות ושלשלאות בתורה · מנין אחור · ובנביאים מנין וקדם · ובכתובים מנין צרתני · וכמה הויות בתלים · מנין אכתריאל · וכמה מסכתות ופרקים וחכמים במשנה · וסימן כלי שמנה אשר · מסכתות · מנין כלי · שמנה אותיות משנה · ופרקים מנין אשר · וחכמים מנין קלנ.

Fol. 2b: אלו ימים צוה בהן מרעה · והם כל בשנה · ניסן נ · ח · אייר ו וח · סיון נ ו · תמוז ב וכ · אב ד וט · אלול א וג · תשרי ב ו · מרחשון א וח · כסלו נ ובא · טבות (!) יא ויח · שבט ה וח · אדר א וב · ושמע לה ישכן לבטח.

Diese Tage, an welchen nichts angefangen werden darf, haben eine weitverbreitete Geschichte und kehren in fast allen Litteraturen wieder. cf. Gaster, Literatura populara romana, Bucuresti, 1889.

Fol. 6b. למה אין בפי השור שיער · לפי שרכב עליו יהושע במלחמה ונצח · נשקו בפיו וכה אין בו שיער.

Scheint aus dem Alphabetum Pseudo-Siracidicum her zu stammen. cf. M. Steinschneider, Berlin 1858, f. 25a.

Fol. 95a: ואל הבכר רץ אברהם · הבלך אותיות הקבר ללמדך הענל רץ ואברהם רץ אחריו עד שהניע למערת המכפילה וראה אדם וחוה יושבים ונר דלוק ומיטותיהם מוצעות ולכך חמדה אברהם לאחוזת קבר.

Diese wenigen Notizen werden genügen, um den Charakter der Handschrift zu kennzeichnen.

Die Privilegien der Juden in Lieben.

Von

Moritz Popper.

Das Städtchen Lieben, an der Moldau unterhalb Prag gelegen, besitzt seit dem 16. Jahrhundert nachweisbar eine Judengemeinde. Die Juden waren dem Besitzer der Domäne, dem Grafen Nostiz, unterthan. Im Jahre 1661 kauft die Prager Stadtgemeinde die Domäne; in diesem Jahre befinden sich daselbst zwölf Judenchaluppen (Häuschen); die Schutzgelder, welche die Juden alljährlich zu entrichten haben, betragen 150 Schock meissn., ferner zahlen die Juden für ein der Obrigkeit gehöriges Haus, welches sie miethsweise benützen, 25 Sch. 42 gr. 6 d.[1]).

Das Privilegium[2]) lautet:

Ich, Johann Hartwig Graf von Nostitz u. s. w. thue kund u. s. w.

Demnach die unter meinem Schutze auf meiner Herrschaft Lieben an der Moldau im Königreich Böhmen verbleibende und wohnende Juden mich zum öfftern in gebührlichem Gehorsam bittlich angelangt, bewendet, sie wie auch ihre nachkommenden Juden also zu vorsehen, damit sie bei ihrer Wohnung und Nahrung auf gedachter meiner Herrschaft Lieben sowohl jetzo unter Meiner und der Meinigen als auch künftighin Meinen Erben und Erbnehmern und dieser Herrschaft Lieben nachkommenden Inhabern nicht allein sicher und ruhig verbleiben, sondern auch in allen ihren Angelegenheiten wider männigliche Verhindernisse und Eintrag in obrigkeitlichen Schutz und Schirm erhalten werden möchten, solche ihre inständige und billigmässige Bitte ich ihnen Vorweigern können (sic), sondern ihnen kraft dieses meines offenen Briefes und Privilegien vor mich und meine Erben und Erbnehmer so jetzige und künftige Juden allda zu Lieben wie auch ingleichen ihre Nachkommen nachfolgender Gestalt befreien, begaben und

---

[1]) Kanfvertrag im Prager Stadtarchiv lib. rec. mem. III.

[2]) Abschrift im Prager Stadtarchiv 132. Die Abschrift trägt in hebräischer Cursivschrift den Vermerk: אבשריפט פאן דען ליבנאויר פראווליגום מן (sic) נראף נאסטיץ דאָף קאנצלער.

privilegiren darnebst allen und jeden meinen jetzigen als auch künftigen Haubtleuthen, Beamten und Herrschaftofficieren, wie ingleichen meinen daselbstigen Unterthanen für uns Ernstes Befehlende, sie dabei allerdings ungehindert verbleiben und dieselbe geniessen zu lassen, sondern auch sie in meiner und der Meinigen auch künftigen Erben vor jedermänniglich zu schützen und abgebender, beschirmender Hand zu halten, damit die Juden sich dessen wirklich zu erfreuen haben sollen Mahlen dann auch mein endlicher Wille und Meinung ist.

I. Dass ihnen, sowohl jetzigen als künftigen allda zu Lieben wohnenden Juden, ihren Erben und Erbnehmern allerseits freistehen solle und zugelassen sein sich ihrer erbauten Schulen, Begräbnissen, aller jüdischen Cermonien die solche von altersherrühren ohn männiglichen Eintrag und Vorhinderniss zu jeder Zeit geziemend in alle Wege und Weisen ohnweigerlich zu gebrauchen und wollen weder sie noch ihre Erben und Erbesnehmer auch nachkommenden Juden dörffen vordringen und vorstossen, sondern von jetzo bis zu ewigen Zeiten solche ihre Juden Schullen, Begräbnisse denen Juden gelassen und zum wenigsten verändert werden in keinerlei Weiss noch Weg; im Falle auch einige Strittigkeiten ihrer Ceremonien halber vorfallen möchten, so solle die Erbamtnus darüber nicht meinen alldasigen Beamten sondern denen daselbten Eltisten Juden oder aber denen Prager Rabbinern zugelassen sein.

II. Bin ich gewöllet, dass ihre Häuser und Cräme, da sie jetzund erbaut oder noch künftig erbauen und aufrichten möchten, in das Amtbuch allda bey meiner Herrschaft Lieben zu ihrer und zu ihrer Nachkommenden besserer Sicherheit und Genüssung jedesmal ordentlich eingeschrieben und Vortrümt (?) werden solle.

III. Damit sie sich unter solcher meiner jetzigen und künftigen wohlmeinenden Schutzhaltung desto besser und sicherer ernähren können und möge hiermit diese meine gebenden Privilegien vor mich und meine Erben und Erbnehmer auch nachkommende Liebnauer Obrigkeit ihnen jetzigen und künftigen Juden allda in Lieben in aller Werk erlauben, dass sie sich allerhand Gross- und Kleinvieh schlachten, dasselbe ungehindert zu Prag unter die Juden, wie sie ihrem Vorgeben nach sie dessen hier sollen gebraucht haben, oder aber zur Stelle auf meiner Herrschaft Lieben wie sonsten, wo sich die Gelegenheit begeben und zulassen möchte, offentlich ohne einzigen Eintrag und Vermahnung verkaufen künnen, mögen und sollen.

IV. Thue ich gleichergestalt ihnen jetzigen und künftigen Juden allda zu Lieben hiermit allerdings erlauben, dass sie auf alle Form und Weiss in diesem Königreich Böheimb wohnende Juden der landesgebräuchigen Uebrigkeiten und Verordnung gemäss alle ihre Gewerbe, Nahrung und Handlung, Handwerker Commercien, nach der Ehlen Maas und Gewicht ohne männiglichen Eintrag führen und treiben sollen.

V. Sollen auch die ietzigen allda zu Lieben in das Rentamt daselbst alle Jahre von diesem 1656 Jahre inclusive Ein Hundert Schock Meissnisch abzuführen schuldig sein.

VI. Zu Vollend inwährend der Ausfertigung dieser meiner Privilegien über jetzige auf meiner Herrschaft Lieben sich befindlichen, ohne Zahl Juden mehrer und soviel als vor alten Zeiten hier gebräuchlich gewesen wohnhafftig sein und besetzen wollten, sie insgemeinsam also nicht allein jährlich 150 Schock Meissn., sondern auch von den bewohnten auf der Herrschaft Lieben eigenen Unkosten erbauten Häusern noch absonderlich jährlich 30 Groschen ohne einzige Versäumnis willig und gehorsam bei unausbleiblicher Bestrafung abzuführen verbunden sein, vom Dato aber führohin die jetzige Liebenauer Juden einige Juden ohne der Beamten im Schloss Vorbewusst aufnehmen, doch aber die jüdische Gemeinde daselbst ihr Gebrauch aufnehmende Gebühren nicht damit benommen werden soll.

VII. Dass die jetzigen und künftigen Juden allda zu Lieben samt ihren Erben und Erbnehmern ausgenommen k. k. Landescontribution, so auf einen Juden pro Rata der pragerischen Quartae der Proportion und des [Lücke] nachkommen möchte, sonst unter jetzigem Praetext mit etwan erwärtigen erdenklichen Rebus pratus (?) wie solche und Mehrere den Namen haben mögen, weder von mir, meinen Erben und Erbnehmern noch denen etwa nachkommenden Liebenauer Obrigkeiten beschwert oder belegt noch solche denen jetzigen und künftigen Haubtleuthen und Beamten selbsten die Juden zu beschweren oder zu belegen zugelassen werde; massen an jetzo genannte meine Beamten hiermit mein ernstlicher Befehl ist, dass sie obangezeigtermassen gegen Vorzeigung dieser Privilegien in allen vorhergehenden und auch folgenden Punkten die Juden protectiren und zu schützen emsig sein sollen.

VIII. Und ich ferner die Freiheit ihnen jetzigen und nachkommenden Juden zu Lieben erteile und statuire, dass einige Juden allda einiges betreffen will, es wäre dann dass es eine Criminalsache antreffe, allsogleich unverhörter mit Arrest belegt, sondern dass klagender Christ ernstlich seine Klage bei

den daselbst verordneten Juden Eltisten anzubringen, wann ihm selbige kein ausrichtung thäten, also dann vor dem Haubtmann und Schlossbeamten den Juden zu conveniren beschieden und alleda, was Recht ist, nach Befund soll verordnet werden — und sonderlich

IX. Sollen die zu Lieben wohnenden Juden, so oft sie ihre Eltisten wählen jederzeit meinen Beamten dazu berufen und soll dabei sein gegenwärtig, ihre gethane Wahl nach Befinden zu confirmieren.

X. Zum zehenden Punkt und Schluss soll es mit offtbedeuten jetzigen und künftigen Juden zu Lieben in allem und jedem was in obspecificierten Punkten per expressum nicht vermeldet, davon I. Röm. Kays. Maj. alle in dero Erbkönigreich Böheimb wohnenden Juden allergnädigste Privilegiengenuss zur schuldiggehorsamsten Folge gehalten werden, um dessenwillen wir auch gedachte von jetzt bis in Ewigkeiten in unverrückter Krafthabung auch viel vermelten jetzigen und nachkommenden Juden zu Lieben ewigen Vorweis und Geniessung haben, ich die Privilegien und Freiheiten eigenhändig unterschrieben und mit meinem gräfl. Petschaft wissentlich hier unten anhändigt drucken lassen.

So geschehen und geben in der königl. kleinen Stadt Prag, 25. Monathstag Septembris Im Jahre 1656.

Zur Geschichte der jüdischen Buchdruckerei in Dyhernfurth und des jüdischen Buchhandels.

Von

Dr. **J. Landsberger.**

I. Der Kampf des Buchdruckers Berel Nathan gegen die jüdischen Buchhändler.

Bekanntlich ist die jüdische Buchdruckerei zu Dyhernfurth, welche zuerst von R. Sabbatai Bassista [1]), und später von dessen Sohne Joseph Sabbatai geleitet wurde, im Jahre 1717 in den Besitz oder richtiger in den Betrieb [2]) des Issachar

[1]) Vgl. über ihn die nicht uninteressante Schrift Ludw. Oelsners: Sabbatai Bassista und sein Process. Leipzig 1858.

[2]) Vgl. S. 121, Anm. 2.

Bär b. Nathan Kohen aus Krotoschin, Schwiegersohn des Joseph Sabbatai, übergegangen [1]).

Bald glaubte sich der neue Inhaber, kurz Berel Nathan genannt, in seinem Gewerbe dadurch auf das Schwerste geschädigt, dass die „Buchführer", wie die Buchhändler in den mir vorliegenden Schriftstücken, dem überwiegenden Sprachgebrauch der Zeit gemäss, meist genannt werden, aus der Fremde auch solche Bücher nach Schlesien brachten, welche in seiner Officin gedruckt wurden. Er wandte sich daher wiederholt an den Baron von Glaubitz, Besitzer der Herrschaft Dyhernfurth, mit der dringenden Bitte, seitens des Kgl. Schlesischen Ober-Amts ein scharfes Verbot gegen eine derartige, nach verschiedenen Richtungen hin überaus schädliche Einfuhr auswärts gedruckter Bücher zu erwirken. Er wies nämlich darauf hin, dass die Druckerei, welche von ihm übrigens wiederholt als das Eigenthum des Barons bezeichnet wird [2]), ihrem vollständigen Ruine entgegengehe, nicht minder erleide die kaiserliche Papiermühle zu Steinau, von der er seinen ganzen Bedarf an Druckpapier beziehe, erheblichen Abbruch; schwerer Schaden erwachse auch vielen armen christlichen Einwohnern in Dyhernfurth, welche bisher ihren Unterhalt bei ihm ge-

---

[1]) M. Steinschneider u. Dav. Cassel in: Ersch u. Grubers Allgem. Encyklop., Sect. II, Bd. 28, p. 87.

[2]) Diese Angabe ist wohl dahin zu verstehen, dass der Betrieb der Druckerei nur vermöge der den Freiherren von Dyhern auf Dyhernfurt ertheilten kaiserlichen Concession möglich war, welche sie nach G. Stenzel: Monatschrift von und für Schlesien, 1829, Bd. II. S. 486, seit 1667 besassen. Es bestand demnach eine Art Pachtverhältniss zwischen der Dyhernfurther Herrschaft und den jedesmaligen Druckunternehmern. Es wird dies auch ausdrücklich bezeugt durch das Kgl. Privileg v. 1. Aug. 1744. wo von dem „Pächter oder Inhaber der Buchdruckerei" die Rede ist (vgl. Beil. II.), sowie durch die 1805 seitens des Joseph Mich. May, damaligen Mitinhabers der Dyh. Officin, abgegebene Erklärung, „dass die Dyhernfurther Druckerei den Gebr. Mai blos in Erbpacht überlassen sei und das Dominium Dyhernfurth der eigentliche Eigenthümer derselben ist" . . . (Br. Stadt-A., Magistr. Act. 9. 309.)

Die richtige Auffassung des Sachverhalts findet sich gelegentlich bereits in mehreren Schriften M. Branns, z. B. Schles. Landrabb. p. 5; nichts destoweniger hielt es der Verfasser der vorliegenden Abhandl. für wünschenswerth, sowohl des besseren Verständnisses wegen als auch um der unrichtigen Beurtheilung der Sachlage, der man sonst zuweilen begegnet, für die Folge möglichst vorzubeugen, diesen Punkt direct zu berühren.

Die sämmtlichen Druck-Apparate dagegen waren ohne Zweifel Eigenthum des Berel Nathan, da er dieselben ja seinem Schwiegervater abgekauft hatte, vgl. Ludw. Oelsner: Sabbatai Bassista, S. 39.

funden, und für die er keine Beschäftigung mehr habe. Ueberdies liege noch die Gefahr vor, dass Schriften ohne alle Censur eingeführt würden.

Dank diesen Vorstellungen und der Intervention des Barons von Glaubitz [1]) gelang es ihm in der That, eine seinen Wünschen völlig entsprechende Verordnung seitens des Kgl. Oberamtes zu erwirken [2]).

Die Ausführung dieses wohlgemeinten Decrets seitens der untergeordneten Behörden mag nun keine besonders strenge gewesen sein. Wenigstens führte Berel Nathan in einem undatirten, aber am 16. Januar 1730 überreichten Gesuche bei dem Baron von Glaubitz wiederum lebhafte Beschwerde über die Buchhändler, welche, seiner Behauptung nach, sich an das oberamtliche Verbot gar nicht kehrten, ja sogar die Einfuhr der nicht erlaubten Bücher schwunghafter als je betrieben. Den etwaigen Bedenken, welche gegen die Einschränkung der Einfuhr insofern geltend gemacht werden konnten, als hierdurch die kaiserlichen Zolleinnahmen eine Beeinträchtigung erlitten, suchte er mit dem Hinweise darauf zu begegnen, dass der entstehende Ausfall durch die Ausfuhr seiner Bücher nach Polen und anderen fremden Ländern mehr als gedeckt würde. Er bittet daher schliesslich um Confiscation der von den Buchhändlern widergesetzlich eingeführten Schriften.

Auch dieser Nothschrei verhallte nicht ungehört. Nachdem von Glaubitz die Eingabe mit einer seinerseits beigefügten Befürwortung derselben dem Oberamt am 1. Februar 1730 übermittelt hatte, erliess Letzteres bereits am 6. Februar eine gleichlautende Verfügung an den Magistrat zu Breslau [3]) und an das Kgl. Amt des Fürstenthums Glogau, worin ihnen die strengste Durchführung der gedachten oberamtlichen Verordnung

---

[1]) Von einer derartigen Intervention ist im Expeditbuch des Kgl. Oberamts v. Jahre 1728 sub Lit. J. (Bresl. Staats-Arch.) die Rede.

[2]) Diese Darstellung der von B. Nathan gegen die Buchhändler unternommenen Schritte, sowie des erreichten Erfolges giebt er selbst in der Einleitung zu seinem dem Baron von Glaubitz am 16. Jan. 1730 überreichten Gesuche, vgl. Beilage I.

Es sei hier bemerkt, dass überall, wo im Folgenden bis zum Jahre 1732 keine specielle Quellenangabe gemacht ist, die Darstellung auf den Acten des Kgl. Staats-Arch. zu Breslau: Ft. Glogau V 5c beruht.

[3]) Bresl. Staats-Arch.: Ft. Bresl. V 12m.

Auf diese, sowie einige andere Acten hat mich Herr Dr. Louis Neustadt in Breslau aufmerksam gemacht, wofür ich ihm auch an dieser Stelle meinen Dank ausspreche.

ernstlich zur Pflicht gemacht wird. Zn diesem Zwecke sollten sie von den Buchhändlern eine „Specification der vorräthigen Exemplare . . . abfordern" und ihnen eröffnen, dass falls bei einer unerwartet vorzunehmenden „Visitirung" dergleichen verbotene „Exemplaria" noch vorgefunden werden sollten, diese „contrabandiret" und ausserdem sie jedes Mal mit 100 Dukaten bestraft werden würden.

In welcher Weise sich Breslau in Folge dieser Anweisung verhielt, ist mir bisher nicht bekannt geworden [1]). Dagegen erfahren wir, dass das Kgl. Amt des Fürstenthums Glogau in einem vom 15. Februar 1730 datirten und dem Glogauer „Juden-Schammes" am 1. März zugestellten Decret mit Berufung auf den obigen Erlass des Oberamts die „Aeltesten nnd Beisitzer" der jüdischen Gemeinde zu Glogau aufforderte, „eine zuverlässige Specification der vorräthigen Exemplarien" einzuschicken.

Als nun im Juni 1730 zwei auf der Durchreise begriffene jüdische Buchhändler in Glogau eintrafen, wurden die Bücher des einen derselben, Namens Mendel Borach aus Reusch-Lemberg in Klein-Polen *), bis auf Weiteres mit Beschlag belegt; der andere, nach den Angaben seines Reisegefährten ein Jude aus Frankfurt an der Oder, Namens Marcus Joseph, war, als die Beamten des Glogauischen Amts erschienen, mit seinen Schriften, welche in „Talmuten" bestehen sollten, bereits nach Breslau abgereist [2]).

Da die endgiltige Entscheidung in dieser Sache von dem Oberamt zu Breslau abhing, wandte sich Mendel Borach an dasselbe in einem am 11. August 1730 überreichten Gesuche mit der dringenden Bitte, die Rückgabe der ihm beschlagnahmten Bücher bewirken zu wollen: Seine Absicht sei nur gewesen, diese von ihm in Berlin angekauften Werke zum Verkauf nach seiner Heimat Reusch-Lemberg zu bringen. Aus diesem Grunde habe er die Bücher versiegeln lassen und den Zollbehörden als ein durch Schlesien passirendes Gut angemeldet, sich hier auch keines Bücherverkaufes schuldig gemacht. Uebrigens seien die in Rede stehenden Schriften

---

[1]) Vgl. jedoch weiter unten S. 126 u. 128.

*) *Ich halte ihn für identisch mit dem Vf. des 1730 in Wandsbeck gedruckten* ברוך זרע מ'. *Vgl. Steinschneider, C. B. No. 6346.* *Br.*

[2]) Laut Bericht des Joh. Baltzer Ziegel „Hofrichter Glogauischen Kreises" an das Kgl. Amt zu Glogau, überreicht am 25. Juni 1730.

solche, welche von dem Dyhernfurther jüdischen Buchdrucker gar nicht aufgelegt würden.

Hierauf erliess das Oberamt unter dem 14. August 1730 eine Verfügung an das Glogauische Amt, welchem dieselbe jedoch erst am 11. September zugestellt ward, dem Mendel Borach die confiscirten Bücher herauszugeben, falls der von ihm dargelegte Sachverhalt der Wahrheit entspreche, und insbesondere „diese Bücher nicht etwa vor die hiesige Breslauische jüdische Buchführer Sabothey und Sabattke" bestimmt seien.

Seine Angaben werden wohl sämmtlich als vollständig wahrheitsgemäss befunden worden sein; denn am 15. September wurde ihm seitens des Glogauer Amtes das oberamtliche Rescript, „die ihm dahier verarrestirte jüdische Bücher abfolgen zu lassen, zur Nachricht bedeutet."

Bereits am 8. Juni des folgenden Jahres wurde seitens desselben Glogauer Amtes einem Juden, Namens Israel Benjamin, welcher seiner Angabe nach zu Breslau vor dem Oderthor wohnhaft war, ein hebräisches Werk, von dem er 150 Exemplare mit sich führte, um sie in Glogau zu verkaufen, abgenommen und vorläufig bis zur Entscheidung des Kgl. Oberamts in Breslau zurückbehalten. Um so mehr glaubte sich das Glogauer Amt, wie es in dem Berichte an das Oberamt vom 9. Juni 1731 heisst, zu einem derartigen Vorgehen verpflichtet, als das Werk, 1730 zu Wilmersdorf, also auswärts, gedruckt, für den Verkauf im Inland bestimmt sei. Es erscheine daher um so gebotener, dasselbe nicht nur mit Rücksicht auf den oberamtlichen Erlass vom 6. Februar 1730, sondern auch daraufhin einer gründlichen Prüfung unterziehen zu lassen, „ob solche (scil Exemplaria) etwan wider die katholische Religion mit Lästerungen angefüllet sein dörften."

Zu diesem Zwecke wurde dem Referate ein Exemplar der gedachten Schrift beigelegt, von welcher mit Berufung auf das seitens des Glogauer Schammes Caro*) abgegebene Gutachten gesagt wird: „Dieses Buch ist eine Erklärung auf unterschiedliche Gespräche aus dem Talmud. Der Autor ist Namens Israel Benjamin, ein Rabbiner aus Polen, und ist gedrucket worden in Wilhermersdorf. . . . im Jahr 1730"[1]).

---

*) *Das ist ohne Zweifel Isaak Selig b. Arjeh Jeh. Loeb Caro aus Glogau, der wie aus seiner Approbation zu* עולת אדרן, *d. d. 2. Elul [= 3. Septbr.] 1731, hervorgeht, sich damals in Breslau aufhielt.*

Br.

[1]) זרע ישראל, verzeichnet bei Steinschneider: Catal. Bodlej. No. 5452.

Das Oberamt liess in der That, wie dasselbe dem Glogauer Amt in einem Schreiben vom 9. Juli 1731 mittheilte, „durch der hiesigen Universität Professorem sacrae linguae Patrem Antonium Habel Soc. Jesu gebührends revidiren." Das Ergebniss der Untersuchung bestand darin, wie es dort weiter heisst, dass die in Rede stehende Schrift nicht die geringste Schmähung weder der katholischen, noch der christlichen Religion überhaupt enthalte. Das Buch sei daher dem Eigenthümer zurückzugeben, wie dies seitens des Oberamts mit dem ihm eingesandten Exemplar bereits geschehen sei.

Hierauf wurden ihm endlich, nachdem er noch am 19. Juli 1731 ein entsprechendes Gesuch, worin er sich als „Israel Benjamin, jüdischer Schulmeister von Breslau," unterzeichnete, dem Glogauer Amt überreicht hatte, die beschlagnahmten Exemplare wieder ausgefolgt.

Trotz aller behördlichen Massnahmen hörten jedoch die Klagen Berel Nathans nicht auf; wenigstens scheint das Verhalten des Breslauer Magistrats seinen Beifall nicht gefunden zu haben. In einem am 23. Juli 1732 dem Oberamt präsentirten Gesuche[1]) bittet er nämlich um Verordnung an die gedachte Stadtbehörde, dass diese ihm erforderlichen Falls wider die Einschleppung verbotener jüdischer Bücher aus dem Auslande Hilfe leiste und die Breslauer jüdischen Buchhändler zur Consignation ihrer Bücher anhalte. Zugleich benutzt er die Gelegenheit, um für seine Person die Befreiung von den sonst üblichen Abgaben und Gebühren zu erbitten, mit Rücksicht auf den Umstand, dass er „hier bei der Stadt kein negotium treibe, weder auch ein domicilium fixum habe[2]), sondern allein einen Consumenten abgebe."

Das Oberamt unterliess es nicht, in dieser Angelegenheit wiederum unter dem 11. August 1732 ein Rescript an den Breslauer Magistrat zu richten[3]).

Mag nun in den Eingaben des Berel Nathan manche Uebertreibung mit untergelaufen sein; im Grossen und Ganzen wird wohl die Darstellung seiner durch die Einschleppung

---

[1]) Bresl. Staats-A.: Ft. Bresl. V 12m.

[2]) In der That hielt er sich, wohl mit Rücksicht auf die jeweiligen Bedürfnisse seines Geschäfts, bald zu Dyhernfurth, bald zu Breslau auf, wie auch aus der Consignation der Bresl. Juden v. J. 1744 hervorgeht. Vgl. S. 126, Note 5.

[3]) Dasselbe findet sich mit kurzer Inhaltsangabe verzeichnet im Oberamts-Expeditb. v. J. 1732 (Br. Staats-Arch.). Das Schreiben selbst scheint nicht mehr vorhanden zu sein.

fremder Schriften bewirkten Nothlage der Wahrheit entsprochen haben. Und hierin liegt ohne Zweifel die Erklärung für die Thatsache, dass er, wie es bei Ersch und Gruber a. a. O. p. 88 heisst, keine besondere Thätigkeit in seinem Berufe entwickelte.

Für die nächstfolgenden Jahre liegt zwar ein ausdrückliches Zeugniss bezüglich der Fortdauer des Kampfes der Dyhernfurther Druckerei mit den Buchhändlern nicht vor; wahrscheinlich jedoch nur deshalb, weil die betreffenden Acten gar nicht in das Bresl. Staats-Arch. gelangt, sondern vorher schon vernichtet worden sind.

Anderweitig hören wir jedoch noch, dass im Jahre 1739 zwischen „Elias Sabatky [1])" und dem „Isachar Berl Nathan, jüdischen Buchdrucker in Dyhernfurth" ein Process schwebte, welcher von Letzterem gegen Sabatky vor dem Rath zu Breslau angestrengt worden war [2]).

Wir werden nun kaum in der Annahme fehlgehen, dass auch dieser gerichtliche Streit im engen Zusammenhange mit dem von Berel Nathan gegen die „Buchführer" geführten Kampfe steht.

Vielleicht in Rücksicht auf die häufigen Klagen des Dyhernfurther Druckers veranlasste das Kgl. Oberamt in demselben Jahre einen Bericht über die Anzahl der in seiner Officin beschäftigten Personen [3]).

Die bisherige Bestimmung bezüglich der Einschleppung fremder jüdischer Bücher ward auch in dem seitens König Friedrichs II. am 1. August 1744 der Dyhernfurther Druckerei ertheilten Privileg bestätigt [4]).

Um diese Zeit weilte Berel Nathan, wie fast mit Gewissheit behauptet werden kann, noch unter den Lebenden; sicher war dies im Juni 1744 der Fall [5]). Im Jahre 1747 war er

---

[1]) Jüd. Buchhändler in Breslau: vgl. oben S. 124 und namentlich Cap. 4.

[2]) F. 52a des Signatur-Buchs im Bresl. Stadt-Arch.

[3]) Der Bericht selbst scheint nicht mehr vorhanden zu sein; ich habe bis jetzt wenigstens nur obige kurze Inhaltsangabe des Referats, enthalten in dem Oberamts-Expeditb. v. J. 1737—40 (Br. Staats-Arch. AA III 16t) ermitteln können.

[4]) Vgl. 3. Capitel.

[5]) In der Consignation der Breslauer Judenschaft vom Juni 1744 wird nämlich auch B. Nathan mit folgenden Worten aufgeführt: „Berel Nathan von Dyhernfurth, ein Buchdrucker, hat zu Dyhernfurth eine Buchdruckerei, will kein Vermögen angeben" (Bresl. Stadt-Arch.: Mag.-Acten 16, 5 vol. II f. 19a). Die positive Angabe Oelsners in: Sabb.

jedoch zweifellos bereits aus dem Leben geschieden [1]), wahrscheinlich indess schon 1745, wie aus der im Folgendem erwähnten Kammer-Verordnung v. 28 Juli des gedachten Jahres hervorzugehen scheint . . Behufs wirksamerer Durchführung der der Dyhernfurther Officin ertheilten Privilegien stellte die Breslauer Kriegs- und Domainen-Kammer im Jahre 1745 den verschiedenen ihr untergeordneten, in dieser Angelegenheit in Betracht kommenden Behörden eine Specification [2]) der in Dyhernfurth gedruckten Bücher zu, mit der Weisung, scharf darauf zu achten, dass, die Messzeiten allein ausgenommen, kein unbefugter Verkauf der in dem Verzeichnisse aufgeführten Schriften stattfinde, und sie daher, wenn nöthig, „den deshalb von Esther Berel anzusetzenden Factor die fremden Bücher revidiren lassen müssen" [3]). Unter demselben Datum ward auch dem Breslauer Landrabbiner Gumpertz [4]) der Befehl ertheilt, die obige, zu Gunsten der Dyhernfurther Druckerei erlassene Verordnung den in Stadt und Departement Breslau sich aufhaltenden Juden bekannt zu machen. Einem Jeden sollte es freistehen, von der auch bei ihm befindlichen Specification Einsicht zu nehmen [5]).

Zur Erreichung desselben Zweckes wurde der Esther Berel nicht minder polizeiliche Hilfe zugestanden [6]), nachdem sie darauf hingewiesen hatte, dass dem Kammer-Fiscal anderer dringender Amtsgeschäfte wegen ein sofortiges Einschreiten zu ihren Gunsten nicht immer möglich sei [7]).

Auf Grund der an die Polizei-Organe erlassenen Instruction wurde von diesen Ende December 1747 einem „jüdischen Schulhalter, Namens Lebel, welcher an einen polnischen Juden sechs Bücher verkauft, . . . die Bücher weggenommen." Dieser

---

Bass. S. 39, B. Nathan sei 1729 gestorben, ist demnach ganz irrig. *[Es bedarf gar keiner Combination. Nach der Inschrift seines Grabsteins in Dyhernfurth, den ich copirt habe und zu veröffentlichen mir vorbehalte, starb er am 27. Schebat 505 = 30. Januar 1745. Br.]*

[1]) Vom Jahre 1747 ab sind sämmtliche, die Dyhernf. Druckerei betreffende Schriftstücke von Esther Berel, Ehefrau des B. Nathan, unterzeichnet. Auch sonst wird des Leztern nirgends mehr gedacht.

[2]) Eine Abschrift hiervon in den Acten des Br. Stadt-A.: 9, 309, f. 15a.

[3]) Rescript v. 28. Juli 1745 ib. f. 18.

[4]) Vgl. über ihn M. Brann: Gesch. des Landrabbinats in Schlesien. Bresl. 1887 S. 23ff.

[5]) F. 18—19 der erw. Acten.

[6]) Rescript der Br. Kammer v. 29. Sept. 1747 an den Br. Magistrat auf Grund des von diesem unterm 19. Sept. 1747 erstatteten Gutachtens. ib. f. 14.

[7]) Eingabe der Esther B. v. 13. Juni 1747. ib. f. 6.

berief sich auf den „Juden Esaias Löbel*)", von welchem er die ihm beschlagnahmten Schriften erworben habe. Da nun Letzterer kein Einheimischer war, dessen Ankunft in Breslau auch erst im Laufe einiger Tage erwartet wurde, und man die Befürchtung hegte, der „Schulhalter" könnte vor der gerichtlichen Erledigung der Sache aus der Stadt entweichen, veranlasste ihn die Polizei, einen Bürgen für sein Verbleiben am Orte zu stellen [1]). Binnen Kurzem traf in der That „der Jude Löbel von Jereslau" in Breslau ein; er sollte nun „wegen eingeführter Bücher verhaftet werden, entging jedoch dem ihm drohenden Arreste dadurch, dass der Schammes Samson Borach die Bürgschaft übernahm, auf Erfordern für das Erscheinen des Löbel vor dem Magistrat Sorge zu tragen [2]). Weiteres hören wir nicht in dieser Angelegenheit.

2. Die Streitigkeiten der Buchdrucker-Familie May mit der Grass-Barth'schen Officin zu Breslau [3]).

Die Zeit der Uebernahme der Dyhernfurther Druckerei seitens der Familie May oder genauer des Michel Loebel May erfolgte, wie auf Grund der im Kgl. Staats-Archiv zu Breslau befindlichen Acten [4]) mit Sicherheit festgestellt worden kann, zu Ende des Jahres 1774 bezw. zu Anfang 1775 [5]). Vorher schon hatte derselbe enge Beziehungen zu der Dyhernfurther Druckerei, indem er als Factor derselben einem Buchladen zu Breslau vorstand [6]). Der Inhaber der Dyhernfurther Officin

*) *Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass der „Jude Esaias Löbel" kein Anderer als der berühmte R. Jesaias Löb Berliner, der nachmalige Landrabbiner, gewesen ist. (S. meine Gesch. d. Landrabb. in Schlesien, S. 47 ff.) Wir erfahren hierdurch, dass er bereits 1747, also etwa in seinem 23. Lebensjahre, zeitweise in Breslau verkehrt hat.*
Br.

[1]) Polizei-Bericht an den Br. Magistrat v. 28. Dec. 1747, ib. f. 17.

[2]) Raths-Signatur v. 2. Jan. 1748, cf. Sign. B. im Br. Stadt-A. f. 217b. Ueber die Schammesse zu Breslau, vgl. M. Brann: Schles. Landrabb. S. 9.

[3]) Die Darstellung dieses Capitels beruht, soweit nicht eine andere Quelle genannt ist, auf den im Bresl. Stadt-Archiv befindlichen Magistrats-Acten 9, 309. Kurz berührt sind die Zwistigkeiten von Brann in dem von ihm herausg. Jahrbuch f. 1892, S. 76.

[4]) PA. II 47a.

[5]) Der hierüber seitens des „Michael Loebel" mit der Dyhernf. Grundherrschaft geschlossene Contract datirt v. 22. Dec. 1774 resp. 16. Jan. 1775, die Bestätigung desselben durch die Regierung erfolgte unterm 2. Juli 1781. Br. Staats-A. l. c.

[6]) In einem Bresl. Polizei-Bericht v. 4. Juli 1774 wird unter Andern erwähnt: „Michel Loebel, tolerirter Factor der Dyhernfurther Buch-

war damals, und zwar mindestens seit dem Jahre 1771 [1]), Salomon David junior. Michel Loebel scheint erst später auch den Behörden gegenüber den Zunamen May geführt zu haben [2]).

Nun geschah es, dass im Jahre 1794 die Grass'sche Buchdruckerei zu Breslau, um eine „jüdische Monatsschrift" [3]) zu drucken, einen jüdischen Setzer annahm und sich jüdische Lettern anschaffte.

Auf die hiergegen von dem Besitzer der Dyhernfurther Druckerei erhobene Beschwerde wies die Breslauer Kriegs- und Domainen-Kammer unter dem 30. Mai 1794 mit Rücksicht auf die beiden zu Gunsten der letztgenannten Officin erlassenen Kgl. Privilegien vom 1. August 1744 [4]) und 24. Jan. 1773 [5])

---

druckerei, hat seinen Buchladen bei der Graupen-Gasse". Bresl. Stadt-Arch.: Magistrats-Acten 16, 5 vol. IV., f. 2b. *[In dieser Eigenschaft lebte er, wie ich anderweitig nachweisen werde, bereits Ende 1771 in Breslau. Vgl. vorläufig Steinschneider, H. B., XV, 64. Br.]* Er selbst gedenkt dieser seiner früheren Thätigkeit gelegentlich einer Beschwerde über das Kgl. Juden-Amt v. 21. Nov. 1782, welches ihn „noch immer als blossen Factor der Dyhernfurther Druckerei betrachtet". Br. Staats-A. l. c.

[1]) Es geht dies aus einem v. 3. Sept. 1773 datirten Schriftstücke (ib.) hervor, in welchem dem Sal. David eine gewisse Handlungsweise, welche er sich „schon seit zwei Jahren als Entrepreneur der Dyhernfurther Druckerei zu Schulden kommen lasse, zum Vorwurf gemacht wird". Vgl. Cap. 4. Das J. 1771 bereits bei Brann: Schles. Landrabb. S. 5., jedoch ohne weitere Begründung. *[Meine Quelle sind die Titelblätter der in Dyhernf. gedruckten Bücher. Auf diesen nennt er sich Salomon* קיב = *Königsberg. Vgl. mein Jahrbuch für 1892, S. 76, Anm. 1. Br.]*

[2]) In unseren Quellen erscheint der Namen May zum ersten Male im J. 1791 (Juni 28), Br. Staats-A. l. c. und seitdem ausnahmslos in allen von dem Inhaber der Dyhernf. Druckerei eigenhändig oder direct auf seine Veranlaseung unterzeichneten Schriftstücken, während er früher einfach Michel Loebel genannt wird und auch seine eigenhändige Unterschrift so lautet. Vgl. z. B. Note 1 u. 2.

Der Zunamen May dürfte demnach erst in Folge der Kgl. Verordnung v. 21. Mai 1790, § 11, wonach jeder Breslauer Jude sich einen Familiennamen beilegen sollte (Rönne u. Simon: Die früh. u. gegenw. Verhältn. der Juden in den sämmtl. Landesth. des Preuss. Staates, Bresl. 1843, S. 228), angenommen worden sein.

Sonst hören wir auch anderweitig von jüd. Buchdruckern, welche den Zunamen May führten, so von einem in Metz 1764—1770 seine Kunst ausübenden Moses May. Vgl. M. Steinschneider u. D. Cassel bei Ersch und Gruber l. c. p. 91.

[3]) Es ist der bekannte Meassef. (Steinschneider: Catal. Bodlej. No. 3713b), das Organ der damaligen Aufgeklärten, gemeint.

[4]) Vgl. Beilage II.

[5]) Vgl. Cap. 4.

den Breslauer Magistrat an, „der Grasseschen Officin . . . den Druck jüdischer Bücher zu untersagen, auch den Inhaber der Dyhernfurther jüdischen Buchdruckerei Michel Loebel May bei seinem Privilegio zu schützen."

Gegen diesen Bescheid machte die Grass'sche Druckerei in einer Vorstellung vom 18. Juli 1794 hauptsächlich geltend, dass das ihr ertheilte Privilegium vom Jahre 1553 datire, also weit älter sei als die Gerechtsame der Dyhernfurther Officin, auch besitze sie vermöge des angezogenen Privilegs das Recht, alle Bücher ohne Ausnahme zu drucken. Auf diesen Einwand kommt die Breslauer Druckerei auch in ihren späteren Eingaben immer wieder zurück. Daneben wird noch angeführt, dass durch das beabsichtigte Unternehmen der Inhaber der Dyhernfurther Druckerei in keiner Weise geschädigt werde, da er eine derartige Schrift „nach seiner oftmaligen Aeusserung als eifriger Orthodox nie drucken wird, indem er es für Neuerungssucht und religionswidrig erklärt." Ueberdies habe er sich ja trotz seines Privilegs auf den alleinigen Verkauf jüdischer Bücher gefallen lassen müssen, dass alle Schriften, welche „zu Beförderung der Aufklärung unter der jüdischen Nation" in Berlin gedruckt worden, nach Breslau geschickt und hier verkauft wurden. Es könne ihm daher am Ende völlig gleichgiltig sein, ob derartige Schriften zu Breslau oder Berlin gedruckt würden.

Dieser Auffassung gemäss liess sich denn auch die Grass'sche Officin in ihrem Vorhaben nicht beirren und druckte die Monatsschrift in den Jahren 1794 bis 1797*), wenn auch hierin bisweilen durch die Inhibirung seitens der Kammer gestört [1]). Schliesslich gelangte letztere zu der Ansicht, dass der Grass'schen Officin im Verwaltungswege der Abdruck ihrer Monatsschrift nicht verwehrt werden könne, „weil es hier auf Inhibtion der gegenseitigen Rechte . . . ankommt;" ev. werden die Gebr. May auf den Rechtsweg verwiesen [2]). Ja, die Grass'sche Anstalt schritt unter anderm auch zum Druck einer hebräischen Grammatik [3]), als deren Verfasser „Loebel Wolf von Krakau, welcher hier

*) *So einfach war der Verlauf doch nicht. Vgl. Steinschneider C. B. 3713, und bes. Roest, Catal. d. Rosenth. Bibl., Anh., S. 176. Uebrigens fungirte Aharon Wolfsohn bis 1807 in Breslau. Vgl. Freudenthal in der MS., Jahrg. 37, S. 420.*

[1]) Wie z. B. aus dem Schreiben der K. an die Firma May v. 13. Sept. 1794 hervorgeht. (Bresl. Staats-A.: PA II 47a vol. 6.)

[2]) Schreiben ders. an dieselbe v. 24. Oct. 1797. l. c.

[3]) Fürst: Bibl. jud. I, p. 105. Es ist תלמוד לשון עברי v. Jeh. Loeb Bensew gemeint.

auf einige Jahre seinen jüdischen Studiis obliegt," bezeichnet wird.

Inzwischen war Michel Loebel May am 5. Januar 1795 aus dem Leben geschieden [1]), und die Dyhernfurther Druckerei sowohl als die mit derselben verbundene Breslauer Buchhandlung waren auf seine Wittwe und seine Söhne übergegangen. Letztere, die „Gebrüder Mey," führten nun in einer vom 17. Dec. 1795 datirten Eingabe mit Beziehung auf die seitens der Breslauer Kammer unterm 30. Mai 1794 ergangene Resolution wegen des Drucks der erwähnten Sprachlehre Beschwerde und hoben besonders hervor, dass der ihnen verursachte Schaden um so grösser sei, „als unsere Druckerei zu Dyhernfurth von jeher ein gleiches Werk unter dem Titel Zorea thera (?) [2]) druckt und führt".

Mit dieser Klage drangen sie jedoch nicht durch, indem der Bescheid der Kammer vom 29. März 1796, gestützt auf das von ihr in dieser Sache eingeholte Gutachten „des Herrn Ecclesiastes Scholtz zu St. Elisabeth" dahin lautete, dass, da das Privilegium der Dyhernfurther Officin auf jüdische Bücher allein beschränkt ist, so könne der Grassischen Officin der Druck der gegenwärtigen Schrift, welche blos „eine hebräische Grammatik ist, die . . . nicht für die jüdische Nation ausschliessend brauchbar sei, . . . nicht untersagt werden." Uebrigens stehe es ihnen frei, in dieser Angelegenheit den Rechtsweg zu beschreiten [3]). Eine derartige Unterscheidung

---

[1]) Dieser, in den Schles. Provinzialblätt. v. J. 1801 Bd. 34 p. 326 enthaltenen Angabe darf wohl Glauben beigemessen werden, da dieselbe von einem Zeitgenossen herrührt und durch das Schreiben der Bresl. Kriegs- u. Dom.-Kammer v. 2. Aug. 1795, insofern bestätigt wird, als hier des Michel L. May, als eines bereits „Verstorbenen" Erwähnung geschieht. In demselben wird, was beiläufig bemerkt sein mag, der Bresl. Magistrat von der Uebertragung der Stammnummer 147 des M. L. May „auf dessen Sohn Joseph Michel May" in Kenntniss gesetzt. (Br. Stadt-A. Magistr.-Act. 16, 5 Bd. 6). Hiernach beruhen die diesem Ergebnisse entgegenstehende Annahmen bei Ersch und Gruber l. c. p. 88 und in Berliner's Magazin f. d. Wiss. d. Judenth. VI p. 88, mindestens so weit das Todes-Jahr des Michel L. May in Frage kommt, auf einem Irrthum. Das richtige Todesjahr hat bereits Brann in seinem oben citirten Jahrb. angegeben, jedoch ohne Begründung; als Sterbetag findet sich hier der 4. Jan. verzeichnet, vielleicht ein Druckfehler? *[Nach dem Totenregister der Beerdigungsgesellschaft, zu deren Vorstehern er gehörte, starb er den 13. Tebet 555 = 4. Januar 1795. Es bleibt also dabei. Der 4. Mai 1795 (Landrabb. in Schlesien, S. 5) ist ein Druckfehler.]*

[2]) *Es ist natürlich* צורר התיבה *d. Sal. Hanau gemeint. Brann.*

[3]) Bresl. Staats-A. c. l.

zwischen jüdischen und hebräischen Werken muss doch wohl als etwas gekünstelt betrachtet werden.

Durch diese der Grass'schen, oder genauer jetzt der Grass-Barth'schen Druckerei so günstige Auslegung ihrer Gerechtsame wurde sie natürlich noch mehr ermuthigt, mit dem Druck hebräischer Bücher fortzufahren. So übernahm dieselbe den Druck eines Gebetbuches, genauer eines Machsors, welches der an der israelitischen Wilhelms-Schule zu Breslau angestellte Lehrer Philipp Ciphry [1]) herauszugeben beabsichtigte. Vorher hatte der Letztere das Buch den Gebrüdern May zum Druck und Verlag angeboten; sein Antrag war von ihnen jedoch abgelehnt worden. Nichtsdestoweniger glaubten sie sich in ihren Privilegien schwer verletzt und in ihren berechtigten Interessen in so hohem Grade geschädigt, dass sie ihr bisheriges langes Stillschweigen den mancherlei ihnen zugefügten Beeinträchtigungen gegenüber nicht weiter beobachten zu dürfen meinten. Das in Rede stehende Gebetbuch sei nämlich, so führten sie in einer vom 11. März 1805 datirten Beschwerdeschrift an die Breslauer Kammer aus, „ganz nach dem Exemplar, wie wir solches aufgelegt haben, nachgedruckt worden," und bilde einen ihrer „vorzüglichsten Debits". Ferner habe Ciphry zum Verschleissen seines Buches keine Berechtigung, da ihnen allein in der Stadt Breslau der Handel mit jüdischen Büchern „ausschlüssungsweise" zustehe.

Auf Grund der hierauf von der Kammer unter dem 8. April 1805 erlassenen Verfügung erfolgte die vorläufige Beschlagnahme von 1400 Exemplaren des Ciphryschen Werkes.

Hiergegen machte die Grass-Barth'sche Druckerei in einer Vorstellung vom 15. Mai 1805 geltend, das Ciphry'sche Gebetbuch sei durchaus nicht als ein Nachdruck anzusehen, dasselbe, schon 300 Jahre alt, sei bereits an den verschiedensten Orten gedruckt worden; die May'sche Officin habe darauf ja auch kein besonderes Verlagsrecht erworben. Ueberdies sei das Ciphry'sche Buch nicht ganz gleichlautend mit dem May'schen, sondern von dem Herausgeber „mit neuen Erläuterungen" versehen worden [2]). Das Recht „ebräisch zu drucken", sei übrigens seitens der Gebrüder May dadurch anerkannt worden, dass sie an den Besitzer der Grass-Barth'schen Druckerei die Anfrage richteten, ob er nicht die erwähnte Befugniss „gegen

[1]) Einige biograph. Mittheilungen über ihn bei Max Freudenthal in der Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent., N. F., I., p. 336.

[2]) Diese Ausführungen finden sich auch in der v. 13. Mai 1805 datirten Eingabe des Ciphry; Br. Staats-A. l. c.

zweiten Sephira (רוח). In der That lesen manche Codices רוח statt רום Elieser ha-Darschan, der die zweite Red. commentirt hat[1]) hat im Texte: . . . חמש חתם רוח, בירר שלש משוטות und in seinem Commentare dazu heisst es: חתם רוח, כלומר ביצד חתם הרוחות[2]). Auch RABD in Eschkol I, S. 11, citirt רוח.

Red. I konnte nicht רום in רוח emendiren, und damit auf die zweite Sephira anspielen, denn sie hat dort nicht den Passus vom Raume. Der Paragraph von den 6 Sephirot lautet daher in Red. I in älteren Codices und bei manchen Commentatoren: ברר שלש משוטות וקבען בשמו הגדול וחתם . . . בהם שש קצוות . [חמש] פנה למעלה וחתמו ביה"ו, שש פנה למטה וחתמו ביה"ה

Man beachte dabei, dass Red. I bloss פנה למעלה וחתמו, פנה למטה וחתמו hat, ohne חתם רום, חתם תחת wie Red. II verauszuschicken. In einige Texte der ersten Red. hat sich die Fassung der zweiten Red. mit kleinen Varianten eingeschlichen, und neben . . . חתם רום פנה למעלה וחתמו finden wir in denselben auch die Lesart רוח. In der ed. princeps lautet der Paragraph: חמש שלש אותיות מן המשוטות חתם רוח בשר (ברר?) שלש וקבען בשמו הגדול יה"ו וחתם בהם שש קצוות פנה למעלה וחתמו ביה"ו . שש חתם תחת פנה למטה וחתמו ביה"ה . . .

Auch Cod. Wien 73 hat רוח, vgl. Barsillai zur Stelle. In den späteren Editionen steht schon wieder רום.

Man sehe sich jetzt diesen Paragraphen bei G. (I, 13) an. Beide Redactionen und Varianten zu ihnen sind durcheinander gemischt; die Lesart רוח ist nicht vermerkt, und zur Erklärung der Varianten verliert G. kein einziges Wort. Dagegen sagt er (Nota 20) ohne jede Begründung: „Die Varianten C und D (also der II Red.) sind zweifellos falsch." —

Das bisher Gesagte betrifft nur die Texte, welche uns vorliegen. Eine andere Frage ist es, wie beide berührte Paragraphen ursprünglich gelautet haben. Da wir es im Absatz von der zweiten Sephira nicht mit geringfügigen Varianten, sondern mit wesentlich verschiedenen Behauptungen zu thun haben, so möchte ich daraus schliessen, dass der ursprüngliche Text keine von Beiden enthalten habe. Wenn sie später von verschiedenen Abschreibern hinzugefügt wurden, so ist es erklärlich, warum sie von einander so abweichen. Ihrem Einschiebsel gemäss, mussten sie auch an dem Paragraphen von den 6 letzten Sephirot jeder in seiner Art modeln. Sei dem aber wie ihm wolle, jedenfalls müssen die uns vorliegenden zwei Redactionen streng auseinander gehalten werden. Auch darf die Lesart רוח nicht verschwiegen werden. G. hat es hier, wie in vielen anderen Fällen anders gemacht, und dah er ist sein Text für kritishe Zwecke total unbrauchbar.

S. 26 meint G.: „die Saadjanische Recension ist zwar in acht Abschnitte getheilt, dagegen aber haben die übrigen uns bekannten sämmtlich sechs Abschnitte." Dies ist unrichtig, denn Barsillai und Pistorius haben 5 Capitel, so auch manche Handschrift[3]).

Das 4. Capitel ist der Geschichte des Buches gewidmet. Die Behauptung von der Existenz des Buches in der tannaïtischen Periode (S. 29) beruht, wie wir wissen, auf einem falschen Citate Francks (s. oben S. 47). Dagegen sind die wirklichen Spuren des Jezira-Buches in den Hechalot, der Baraïta des Samuel u. s. w. ausser Acht gelassen. Dass Elijahu ha-Saken einen Commentar über das J.-B. geschrieben habe (S. 30), beruht auf einem Citate Botarels, der als Lügner bekannt ist.

---

[1]) S. Monatsschrift, XXXVII, S. 460.
[2]) Botarel hat hier wie an vielen anderen Stellen den Commentar Eliesers abgeschrieben.
[3]) Ueber die Anordnung Saadja's s. Monatsschrift, XXXVII, 119.

G. weiss es (S. 43), und doch führt er uns die Creaturen Botarels bei jeder Gelegenheit vor.

Das 5. Capitel behandelt die Bibliographie. Ich will hier die Angaben G's weder controlliren noch ergänzen; dies ist Sache der Bibliographen von Fach. Doch kann ich folgende sachliche Bemerkungen nicht unterdrücken. G. schreibt: Nach einigen Bibliographen habe RSA (Saadja) das B. J. auch in's Arabische übersetzt . . ., in dem von Lambert edirten Commentar ist der Text nur in hebräischer Sprache erhalten (S. 37). Durch einen einzigen Blick in den Commentar Saadja's hätte sich G .diesen Unsinn ersparen können: auf jeden Paragraphen folgt die arabische Uebersetsung.

Der Commentar des R. Elieser (nicht Elasar) ha-Darschan befindet sich nicht in München, wie G. angiebt, sondern in Leipzig.

G. ist es unbekannt, dass der complette Commentar des R. Eleasar Rokeach im Jahre 1889 in Przemysl erschienen ist. Als er dieses Capitel schrieb, kannte er weder die Arbeit Steinschneiders im Magazin 1892 noch meine Arbeiten in der Monatsschrift 1893. G. hat also in den letzten zwei Jahren diese, für die jüdische Literatur so wichtigen Zeitschriften nicht gelesen. In der Vorrede kennt er bereits die erwähnten Arbeiten, nur meint er: „diese betreffen aber grösstentheils nicht das Buch selbst, sondern die Commentare derselben" (S. VI). Dieses Urtheil entspricht aber nicht der Wahrheit, denn die ersten beiden Capitel meiner Studien über das Jezira-Buch sind ausschliesslich der Geschichte des Textes gewidmet[1]).

Schliesslich noch einige Bemerkungen zu der Uebersetzung.

Das Wort צרפן übersetzt G. bald: er läuterte sie (II, 2, IV, 6 ff.), bald: er verschmelzte sie (III, 8, IV, 8), bald: er schmelzte sie (V, 3). Die Rathlosigkeit rührt davon her, weil G. dem Worte dessen biblische Bedeutung belassen möchte, während es in Wirklichkeit in der späteren Bedeutung von vereinigen, combiniren, gebraucht wird. (S. Note 23 u. 71). Ein Mal hat sich G. jedoch vergessen und übersetzte כיצד צרפן (II, 5) mit: wie verband er sie.

מבריח (III, und sonst) übersetzt G. „schwankend" (s. Anm. 27), was dem Sinne und der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes widerspricht.

III, 4 übersetzt G. תולדות השמים אש, ותולדות אויר רוח ותולדות ארץ מים mit: die Erzeugung des Himmels ist das Feuer, die Erzeugung der Luft ist der Wind und die Erzeugung der Erde ist das Wasser. Das J.-B. lässt den Himmel aus dem Feuer, die Erde aus dem Wasser und die Luft aus רוח entstehen. Dem entsprechend müsste hier תולדות mit Ursprung wiedergegeben werden. Die Uebersetzung G's besagt das Gegentheil von dem, was das Buch sagen will.

III, 7 ראש ובמן וגויה übersetzt G.: Kopf, Bauch und Leib. Was soll hier Leib bedeuten? Da גויה zwischen Kopf und Bauch liegt und der Luft entspricht, so ist es klar, dass darunter der Brustkorb sammt der Lungen gemeint ist. So sagt Donnolo (S. 47): ומן הגויה ומן החזה יולד רוח.

A. Epstein.

[1]) Weitere Studien über das J.-B. bringt von mir die R. d. E. j., B. XXXVIII.

ספר רב פעלים .. חברו .. מו"ה אברהם ז"ל בן הגאון החסיד רבינו אלידו (הגר"א) ז"ל מווילנא herausg. von Simon Chones. Warschau 1894, 161 SS. 8°.

Wie zum hundertsten Geburtstage Leopold Zunzens[1]) ist hier ein Buch an's Licht getreten, das die Vergleichung mit den „gottes-

[1]) Die vorliegende Besprechung sollte im Augustheft des vorigen Jahrganges erscheinen, musste damals aber wegen Mangels an Raum zurückgelegt werden.

dienstlichen Vorträgen", diesem ersten Pfeiler seines Ruhmes, unabweislich herausfordert. Kein Geringerer als Abraham, der Sohn R. Elia Wilna's[1]) tritt hier mit Zunz in die Schranken. Es hat also auch ihn, und zwar lange vor Zunz gelüstet, der Bibliograph der Agada zu werden. Alle Bedingungen dazu waren in seltenem Grade vorhanden: eine vom Vater her überlieferte Gelehrsamkeit, ein scharfer Blick, ein kritischer Sinn, Sachkenntniss und Eifer. Aber wir sehen heute, freilich nur Dank Leopold Zunz, dass alle diese Eigenschaften selbst vereinigt noch nicht ausreichen, das klassische Grundbuch für die Geschichte der Agada zu schreiben, das ihm vorbehalten bleiben sollte. So wenig wie Ch. J. D. Asulais geschichtliches Wörterbuch bei aller Verdienstlichkeit und selbst heute unverringerten Unentbehrlichkeit mit einer wissenschaftlichen Litteraturgeschichte verglichen werden kann, darf Abraham Wilna's Werk an den gottesdienstlichen Vorträgen gemessen werden. So gross ist die Schöpferkraft eines leitenden wissenschaftlichen Gedankens, dass selbst das reichere und tiefgründigere Wissen vor ihm als unfruchtbar zurücktritt; Wissen ist noch nicht Wissenschaft.

Gleichwohl behält das mehr als acht Jahrzehnte nach dem Tode seines Ende 1808 verstorbenen Verfassers an's Licht getretene Buch seinen eigenthümlichen Werth, auch ganz abgesehen davon, dass es uns die Bedeutung der gottesdienstlichen Vorträge erst so recht vertieft erkennen lehrt. Abraham Wilna war wie selten Jemand dazu angethan, nicht nur die selbstständigen Schriften und Sammelwerke, sondern auch die Fragmente der Agada zu erkennen und zu ordnen. Ausgestattet mit der vollen und erschöpfenden Kenntniss seines Gegenstandes, wusste er jede Aeusserung eines Autors auf seine Quellen, jeden agadischen Satz auf seine Zugehörigkeit zu prüfen. Als Rahmen für seine Wahrnehmungen und Bemerkungen wählte er die lexikalische Aufzählung nach Büchertiteln, unter die freilich auch nicht strengagadische Materien sich verirrten. Wir haben es übrigens auch gar nicht mit einer Ausgabe letzter Hand, sondern mit einem Entwurf zu thun, der obendrein noch aus der Zeit seiner handschriftlichen Erhaltung manchen Schaden davongetragen hat. Um so grösser ist das Verdienst des Herausgebers Simon Chones, der durch aufmerksame Vertiefung in seinen Text und durch reiche eigene Zuthaten uns ein Werk geboten hat, das Niemand unbelehrt aus der Hand legen wird.

Wenn ich eine Ausstellung wagen darf, so wäre es die, dass der Herausgeber bei allem Fleisse und aller Sachkenntniss die Arbeit der deutsch-jüdischen Wissenschaft nicht genügend benützt oder kennen gelernt hat. Und damit habe ich einen Gegenstand berührt, der an Zunzens hundertstem Geburtstage ganz besonders besprochen zu werden verdient. Die hebräische und die in anderen Sprachen zu Tage kommende Arbeit in jüdischer Wissenschaft muss sich vereinigen, wenn wir gedeihlich fortschreiten sollen. Der reiche Antheil, den in so erfreulich steigender Weise die hebräische Litteratur unserer Brüder in Russland am Ausbau unserer Wissenschaft genommen hat, wird von ihren Pflegern in anderen Ländern nur zu häufig übersehen, wie leider wiederum die hebräisch Schreibenden so oft über das in anderen Sprachen auf diesem Gebiet Geleistete einfach hinwegsehen zu dürfen glauben. Der Bibliographie fällt hier eine grosse Aufgabe zu, die bisher nur sehr einseitig gelöst worden ist.

---

1) In einem handschriftlichen Zusatz zu Gott. Vorträge p. 268a gedenkt Zunz seiner Vorrede zu אורח בראשית, was Chones, S. 6, nicht beachtet hat.

Wenige Berichtigungen und Ergänzungen im Einzelnen mögen diese allgemein ausgesprochene Wahrnehmung bestätigen. S. 42 und sonst erscheint Isak Karo, der Onkel Josefs, als dessen Grossvater. S. 47 wird Bachja b. Ascher ohne Weiteres als Bruder Jakob b. Aschers eingeführt. Abraham Wilna hat die Sage bei Abraham b. Jakob Gavison oder bei Asulai gefunden und ernst genommen; eine Bemerkung des Herausgebers war hier nicht zu entbehren. S. 59 hätte auf die reichere Kunde von Israel b. Josef Annakawa's מנורת המאור hingewiesen werden müssen, die S. Schechter in dieser Monatsschrift 34, 114ff. uns gebracht hat. Ueber das zweite spätere Jezirabuch S. 67 sind wir jetzt durch Abraham Epsteins Studien דתוקר II, 1 ff. unterrichtet. In Betreff des ם הקמיצה des Gaons R. Haja war auf Harkavys Vermuthung in מצמה, ed. Zederbaum, No. 2, pag. 12—13 zu verweisen. S. 78 unten ist die Uebersetzung von Abraham b. Chijja's Titel צאחב אלשרטא, woraus sein Name im lateinischen Mittelalter Savosorda stammt, durch שר הצבא zu berichtigen (s. Steinschneider, Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters, 97, n. 2). Von den überraschenden Funden der Neuzeit in Betreff der Mechilta Simeon b. Jochai's, von den Arbeiten Lewy's und Hoffmann's wird S. 82 ff. Nichts berichtet. Ueber die sogenannte Clavicula Salomonis, die Abraham Wilna offenbar hebräisch zu übersetzen und zu bearbeiten vorhatte, handelt jetzt ausführlich Carl Kiesewetter, Faust in der Geschichte und Tradition, p. 325 ff.; über den kleinen Sifre war ib. N. Brüll's Abhandlung in der Graetz-Jubelschrift, p. 180—193 anzuführen. Was S. 92 aus Bachja b. Ascher als מדרש סידורו של עולם angeführt wird, erweist sich mit dem identisch, was jetzt von S. Wertheimer in בתי מדרשות (Jerusalem 1893) I, יז als aus סדר רבה דבראשית stammend, vorgelegt wird. R. Chamai's ס' העין hat, was S. 94 zu bemerken gewesen wäre, Jellinek in seiner Auswahl kabbalistischer Mystik נגוי חכמת הקבלה I, 8 ff. herausgegeben. Für die Pesikta rabbati S. 99 war die Ausgabe von M. Friedmann anzuführen. In Betreff Josef ibn Schuschans S. 103 hätte ein Hinweis auf Zunz, Zur Geschichte p. 438 f. genügt. Bei der Besprechung des Midrasch Tadsche S. 194 war eine Erwähnung von Epsteins kritischer Ausgabe in מקדמוניות היהודים p. XV ff. nicht zu entbehren. S. 123 bedarf bei Abraham Abulafia die Jahreszahl ריג der Berichtigung und die Litteraturangabe der Ergänzung durch das von Jellinek in der Graetz-Jubelschrift p. 66 ff. herausgegebene מיאות. Die halachischen und liturgischen Differenzen zwischen den Babyloniern und Palästinensern S. 126 hat Joël Müller edirt und bearbeitet. Ueber והוהיר und השכם S. 127 ist eine Abhandlung von Zunz erschienen, die jetzt auch in den Gesammelten Schriften B. 251—9 zu lesen ist. Ueber den Verfasser des Jalkut Schimoni S. 129 ist jetzt auch Horovitz, Frankfurter Rabbinen I, VIII u. 2 ff. zu vergleichen. Eine Handschrift aus dem Jahre 1308 in Tiberias, die aus der Familie Parnes von Rothenburg an der Tauber stammt, hat Halberstam דתוקר I, 343 nachgewiesen.

Zum Schlusse will ich noch zwei Bemerkungen anfügen, die von den mannigfachen Anregungen, die das Studium dieses Werkes bietet, eine Probe geben sollen. S. Buber hat in seiner Ausgabe מדרש אגדה I קיב n. מה zu der, wie er sagt, erstaunlichen Mittheilung seines Autors über die Mandragora oder die Alräunchen (vgl. jetzt auch Kaufmann, R. Jaïr Chajjim Bacharach p. 94 n. 6) vergeblich die Quelle gesucht, die auch Bacher (Révue des études juives 27, 310) nicht gefunden hat. Abraham Wilna weist sie nun S. 42 (s. auch S. 5) in einem Citate Abraham Saba's und Isak Karo's als Fragment aus dem מדרש הגלוי nach. Buber's

offenbar also sehr junger Commentar, wie er richtiger auf dem deutschen Titelblatte genannt wird, hat aber der Sage von den Alraunen noch an einer anderen Stelle I מח gedacht, die einfach nach jener berichtigt werden muss. Statt וקשר ראובן הדודאים בחמורו והוציאו muss es nämlich heissen: וקשר ראובן חמורו בדודאים והלך לו.

Wichtiger erscheint mir in der höchst bemerkenswerthen Abhandlung über in den Text gedrungene Schreiberglossen S. 100—103 die Hervorhebung einer Aeusserung Josef b. Isak b. al-Fawwals in der Vorrede zur Uebersetzung von Maimuni's Mischnacommentar zu Moed an der vor Abraham Wilna meines Wissens Niemand Anstoss genommen hat. Der Uebersetzer spricht davon, dass man beim Uebertragen aus einer anderen Sprache unwillkürlich unter dem Bann derselben stehe, weshalb auch ihm häufig Verstösse mit unterlaufen seien, und fügt die denkwürdigen Worte hinzu: ואין בזה תימה כי אפילו בתורה נמצא כמה מלות מהופכות זרות עד שלא מצאו להם המרקרקים טעם אלא שאמרו נגררו אחר המלות הקודמות להם. Das Entsetzen, mit dem Abraham Wilna diese Aeusserung des Uebersetzers abweist, verliert aber jede Grundlage, wenn die Worte ihrem richtigen Sinne gemäss verstanden werden. Es ist ein merkwürdiges, wie ich glaube, noch nicht bemerktes Zusammentreffen, durch das sich Ibn Alfawwal in diesen Worten mit Aron Alrabi begegnet. Wie dieser geniale Sicilianer manche Auffälligkeiten im Ausdruck der heiligen Schrift nach Josef Perles' einzig wahrer Erklärung (Revue des études juives 21, 247 ff.) dadurch rechtfertigt, dass er sie als unbewusst treue Wiedergaben des fremden Idioms, in dem der Held der Erzählung sprechend gedacht wird, und dadurch unhebräisch gefärbte Wendungen darstellt, so spricht hier mehr als ein Jahrhundert vor ihm der Spanier, dessen Worte durch Alrabi erst ihre Erklärung finden, von solchen übersetzten Stellen der heiligen Schrift. Denn nicht „verkehrt", wie Abraham Wilna schaudernd übersetzen zu müssen glaubte, sondern „übersetzt" bedeutet das Wort מהופכות[1]); Alfawwal sagt deutlich: die übersetzten Worte haben sich eben streng nach ihrer Vorlage (הקודמות להם) gerichtet; diese Bedeutung von הפך hat, ohne freilich unserer Stelle zum Nachweise sich zu bedienen, Leopold Zunz uns kennen gelehrt (Ges. Schriften 3, 64), mit dem denn diese Besprechung, wie sie von ihm ausgegangen ist, auch schliessen mag.

David Kaufmann

1) Darnach ist auch Steinschneiders Auffassung dieser Stelle (die hebr. Uebers., p. 923) zu berichtigen.

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1893 erschienenen Einzelschriften.

I. Hebraica.

Forts. v. Jahrg. 38, S. 432.

בלילת יומי. Gesch. der berühmtesten Rabbiner und Schriftsteller von Polen und Litthauen nebst kritischen Anmerkungen. Von Chajjim Nathan Dembitzer. Th. II. Krakau, Fischer, 1893. 152 Bl., 8.

Der vorliegende zweite Theil des 1888 begonnenen Buches enthält die Lebensbilder folgender Männer: 1) R. Josua b. R. Joseph,

Vf. der Chidduschim מגיני שלמה u. der RgA פני יהושע (fol. 1—38). 2) R. Höschel b. R. Jaacob b. R. Ephraim Naftali Hirsch (fol. 39—80). 3) R. Eliëser b. R. Samuel ha-Chassid Aschkenasi (fol. 84a—90b). 4) R. Gerson Aschkenasi, Vf. d. RgA עבודת הגרשוני (fol. 92b—107a). 5) Jacob Temerles b. R. Eliëser aus Worms (fol. 117a bis 126a) und 6) R. Joseph Samuel aus Krakau, R. in Frankfurt a. Main (fol. 144b—152b. Die letzten beiden Biographieen sind irrthümlich mit den Ziffern 6 u. 7 numerirt). Alles, was uns hier geboten wird, ist von bleibendem Werth. Es gab kaum einen Zweiten, der, wie der verewigte, trotz seiner 71 Jahre der Wissenschaft zu früh entrissene Verfasser durch den erstaunlichen Umfang seines Wissens, durch die seltene Geschicklichkeit seiner Darstellung und zugleich durch seine stilistische Begabung befähigt und berufen war, der Geschichtsschreiber der jüd. Litteratur in Polen zu werden. Fleissige und sorgfältige Zusammenstellungen haben unter seinen Landsleuten auch Andere geliefert. Zu einer so vollendeten litterarhistorischen Charakteristik von Personen und Individuen hat sich Keiner von ihnen erhoben. Die Personen, die er vorführt, sind lebendige Menschen, im Rahmen ihrer Zeit, im engen Verkehr mit ihren Zeitgenossen, in ihrem gemeinnützigen Wirken auf dem Gebiete des öffentlichen Wohls, des Unterrichts und der Litteratur gezeichnet. Zwanglos gruppiren sich um sie ihre Schüler und mitstrebenden Genossen, und über alle diese Nebenpersonen, über ihre Herkunft, ihre amtliche Thätigkeit in Stadt und Land, ihre Nachkommenschaft u. s. w. erweist sich der Vf. glänzend unterrichtet. So erhalten wir gelegentlich interessante und wichtige Aufschlüsse über zahlreiche Familien, Personen und Orte. Wir erfahren z. B. mancherlei Neues über die Familien: Bernstein (77b), נוע צבי, resp. איש צבי (68a, 84a), Horwitz (23a, 29b), Katzenellenbogen (40a), Luria (39a), Oppenheim (58b, 74a, 92b), Ornstein (79b) und Theomim (30b, 32b, 47b, 66b, 71b, 138b), über den Lebensgang und den Stammbaum von Abraham b. Elia Kalmankes (5a, vgl. I, 39b), David Lida (59a, 70a, vgl. I, 68a), Hirsch Chajes (70a, 71a), Jecheskel Landau (70a), Joël Serkes (51a, 61a, vgl. I, 59a, 71b), Menachem Mendel Krochmal (46a, 94b, 97a, 99a), Mose Cohen Nerol (39b, Anm.), Samson Werthheimer (60a, 69a, 89b), Schabtai Cohen (55a, 56b, 61a, vgl. I, 59a, 71b), Schechna Cohen (26a, 67a), Simcha Cohen Rapaport (6a, 28a, 41a, 58a, 64a, vgl. I, 102b), Zwi Hirsch b. Naftali Hirz Aschkenasi (6b, Anm. 71) und über die Judengemeinden in Berlin (75b, 77b, 78a, 79a, 85a), Breslau (74b, 78b), Brzesc Kujawski (88a, Anm.), Glogau (60a, 75a, 76a, 78a), Hildesheim (95a, 104a, 124b), Kempen (57a), Krotoschin (76b, 94b, 95b ff.), לון = Langenlois (48a, 49a, 56a, 113b), Lissa (56b, 97b, 137b), London (60b, 78a, b), Meseritz (24b), Wien (71a, 76a, 90b, 92b, 98a), וואלטש = Wałcz = Deutsch-Krone (25b), Worms (84a) u. s. w. Ueberall erweist sich der Vf. als ein glücklicher Schatzgräber, dessen reiche Gaben höchstens hin und wieder der Ergänzung und Vervollständigung bedürfen. Zu נוע צבי (84a), z. B. vgl. auch Landshuth, תולדות אנשי שם 60, 63 f. und Friedenstein, עיר נבורים, S. 40. — S. 58a, Anm., Zl. 6 v. u. lies: הייצמעלד = Heidingsfeld (statt הטר-צמעלד). — R. Josua, R. in וואלטש (S. 25b) hatte einen Bruder Naftali Hirz, der in מילא (= Schneidemühl) Rabbiner und später in Berlin ראבד war (vgl. Landshuth a. a. O., S. 35). — Zu S. 76b vgl. meine Geschichte des Landrabbinats in Schlesien, S. 41, 50 ff. ,und 60, Anm. 4. — Ueber

David Kaufmann's Verdienste um das Zustandekommen des Buches s. F. H. Wetstein, תולדות מדרחין, S. 26 ff., 31 ff. M. Brann.

מאמרי יעקב הבכרכי מהעבור ומנין השנים. Zwei Abhandlungen über kalendarische Intercalation und über Chronologie. Von Jacob Bacharach aus Bialystok. Warschau, Gebr. Schuldberg, 1893.

[Bes. Besprechung folgt demnächst.]

המגיד. Wochenschrift in hebr. Sprache. Red.: J. S. Fuchs. Jahrg. 36. 1892, 23 NNr. bei Itzkowsky in Berlin, dann unter d. Tit. המגיד החדש 10 NNr., 5653, bei Fischer in Krakau fol.

מדרש אגדה. Agadischer Commentar zum Pentateuch, nach einer HS. aus Aleppo zum 1. Mal herausgeg. und mit Erläuterungen versehen von S. Buber. 2 Bde: Wien, Ch. D. Lippe, 1893, XII 192 u. 208 SS., 8.

מדרש משלי. Samml. agadischer Auslegung der Sprüche Salomonis. Herausg. n. Handschriften (Paris 152, Vatic. 44 u. Parma 616) u. der Constantinopler Edition 1512. Kritisch bearbeitet, commentirt und mit einer ausf. Einl. vers. v. Sal. Buber in Lemberg. Wilna, Wittwe u. Gebr. Romm, 1893. 112 SS., 8.

מדרש שמואל. Agadische Auslegung über das Buch Samuel. Herausgeg. nach Konstantinopler (1522) und Venetianer (1546) Editionen; mit Vergl. d. Lesarten der Parmaer Handschr. cod 563, kritisch bearb., comment. u. mit einer Einl. v. S. Buber versehen. Wien, Lippe, 1893. 142 SS., 8.

[Von den vorstehenden Editionen Buber's erscheint demnächst eine besondere Besprechung von Dr. A. Ehrlich in Riga.]

מכתבי דודים מיין. Gelehrter Briefwechsel mit dem Herausgeber Jeh. Jaacob Nechama. Heft I. Salonichi, 1893. 184 SS., 8.

Enthält u. A. 5 Briefe von S. D. Luzzatto, 4 Briefe von Zunz, einen Brief von R. Salomo, dem Rabb. der Aschkenasim, und einen Brief von R. David Meldola, dem Rabb. der Sephardim in London. S. 14 werden alle Gemeinden in Saloniki aufgeführt. S. 31—34 sind einige dort befindliche Handschriften verzeichnet, S. 162 die Drucker in Salonichi angegeben, S. 181 die Namen der Gemeinden und Familien in Salonichi. S. J. Halberstam.

משניות. Hebr. Text mit Punctation nebst deutscher Uebers. u. Erklärung von Dr. D. Hoffmann. Th. IV — Seder Nesikin —: Baba Kama (10) — Abschn. I—VIII. Lief. XIV. Berlin, Druck u. Verlag v. H. Itzkowsky, 1893. 32 SS., 8.

[Lief. I—X, enthaltend Seder Seraim u. Anf. Moëd (Baneths Uebers. beg. mit Erubin) ersch. 1887—88, wonach oben, Jahrg. 37, S. 151 zu berichtigen ist.]

על אדמת עמי. Bericht über eine Bereisung des hl. Landes u. bes. der dortigen jüdischen Colonieen. Von Isaak Hurwitz. Warschau, Schildberg, 1893. 64 SS., 16.

פי׳ המשנה לרמב״ם על מס׳ סנהדרין. Maimonides' Commentar zum Tr. Sanhedrin in arab. Urtext [hebr. Schr.], mit verbess. hebr. Uebersetz. u. Anm. versehen Th. I [3 Kapp.] v. Mor. Weiss. Halle 1893. 8 (18 u. 23 S.)

משלים לתורה. Samml. v. RGA u. hal. Novellen in 2 Theilen: 1) אמרי שפר von Samuel Abba Horodenski; 2) קונטרס מל אורות von Abr. Mathis Halfon. Odessa, Belinsohn, 114 SS., 8.

קיהלת משה. Bibliotheca Friedlandiana. Catalogus libr. impressorum hebraeorum in museo asiatico imperialis academiae scientiarum Petro-

politanae asservatorum. Fasc. I, 1893 III, IV u. 126 SS., 4. Leipzig, Voss Sort. in Comm.

[Besondere Besprechung folgt demnächst.]

קובץ כנסת חכמי ישראל. Samml. von theor. u. praktischen halach. Entsch. zeitgenössischer Rabbiner. Von Abr. Joël Abelsohn. Odessa, Belinsohn, 1893. 32 u. 60 SS., 8.

קונטרס מל אורזת. Vgl. מעלים לתורה.

קונטרס המזכיר. Bibliographie über die Namen der Juden, alphab. geordnet nebst einem Anh. über die Glossen zum Talmud von R. Bez. Aschkenasi. Von Ad. Jellinek. 2. Aufl. Wien, Lippe, 1893. XII u. 116 SS., 8.

[Besondere Besprechung folgt demnächst.]

קונטרס הרמב"ם. Die Litteratur über Maimonides Gesetzes-Codex „Mischneh Thora". Von Ad. Jellinek. 2. Aufl. Wien, Lippe, 1893. 48. SS. 8.

[Besondere Besprechung folgt demnächst]

קינה לר"ם. Elegie des Moses Remos (oder Rimos), aus einem Ms, edirt mit Anm. v. David Kahana. Odessa 5653 u. 1892 8° (16 S.)

רבות מחשבות, enth. bibl. talmudische Exegesen, Richtigstellung und Erläuterung dunkler Partieen in Talmud und Midrasch. Bd. I. u. II. Wien, Lippe, 1893. VI u. 160 und II u. 160 SS., 8.

ר' שלמה דאפיאירה. Beiträge zu Salomo da-Pieras Leben u. Wirken nebst Auszügen aus seinem Divan. Von Heinrich Brody. (Dr. Abr. Berliner zum 60. Geburtstage gewidmet.) Berlin, Itzkowski, 1893. 37. SS., 8.

רות תורת חסד. (Ruth, die Lehre von der Liebe), biblisches Drama in 2 Akten, von Sal. Rosenzweig, Religionslehrer in Lemberg. Krakau, 1893, Jos. Fischer. 46 SS., 12.

השחר. Samml. f. Wissenschaft, Bildung und Leben. Herausgeg. von Moses Orenstein. I. Jahrg. 1893 (12 Hefte). Heft 1 (56, 16 u. 20 SS., 8.) Krakau (Wien, Ch D. Lippe), 8.

תולדות מהרח"ן. Leben u. Wirken des R. Chaim Nathan Dembitzer in Krakau. Von F. H. Wetstein. Krakau, Verl. des „Hamagid". 1893. 38 SS., 8. [Sonderabdruck aus der Zeitschrift „Hamagid"].

Herr F. H. Wetstein entwirft in dem vorliegenden Hefte ein treffendes und sehr interessantes Bild von dem Lebens- und Bildungsgang seines Lehrers, des Krakauer Rabbinatsmitgliedes R. Chajjim Nathan Dembitzer (geb. in Krakau 29. Juni 1820, gest. das. 20. Novbr. 1892). Er genoss in seiner Jugend in der in seinem Heimatslande üblichen Weise gründlichen Unterricht in der Bibel und im Talmud und besass auf diesem Gebiete ein erstaunliches Wissen. Der Sinn für die Auffassung geschichtlicher Verhältnisse wurde in ihm zuerst durch das eingehende Studium der von David Gans verf. Chronik erweckt. Bis 1856 lebte er als Privatmann, von da an als Dajjan und Rosch-Beth-Din in seiner Vaterstadt. Reisen in's Ausland erweiterten seinen Gesichtskreis und brachten ihn in persönliche Beziehungen zu berühmten jüd. Gelehrten, z. B. Frankel, Graetz, Zunz. Schon 1841 begann er einen lebhaften Briefwechsel halachischen Inhalts mit den auf diesem Gebiete hervorragendsten Zeitgenossen, u. A. mit R. Salomo Kluger, R. Hirsch Chajes, R. Jos. Saul Nathansohn, R. Sal. Ganzfried u. s. w. Vier Jahrzehnte später fing er an die von ihm gesammelten litter. Schätze herauszugeben. Es erschien 1882 der (leider unvollendet gebliebene) Commentar zum halachischem Sammelwerke des R. Eliëser b. Joël ha-Levi und 1888 Th. I. des מ'כלילת יופי. In seinem Nachlass fand sich nur eine umfangreiche Sammlung halachischer RGA unter dem Titel תורת ח"ן und

zahlreiche litter. Notizen, meist blosse bibliogr. Vorweisungen, die, der ordnenden Hand des Meisters beraubt, leider nur einen sehr relativen Werth besitzen. Die letzteren übergab er vor seinem Tode dem Vf. der vorliegenden Biographie. Von den Büchern מאורות נתן und קריית מלך רב, die er hin und wieder in seinen Schriften erwähnt, hat sich nach seinem Tode nichts gefunden. Dagegen gehört ihm (gegen Wetstein, S. 5), wie ich aus seinem Munde weiss, die unter dem Namen seines Bruders Joël Demb. (st. 29. April 1879) erschienene Kritik des מ' עיר הצדק.

M. Brann.

תולדות ד"ר דוד קאסל. Biographie des Dr. Dav. Cassel. Von Chajjim Brody. (Sonderabdruck aus dem neuen המגיד) Krakau, Druck v. Josef Fischer, 1893. 27 SS., 8.

II. Judaica.

Abelsohn, Abr. Jöel. Vgl. קובץ כנסת חכמי ישראל.

Ackermann, A. Das hermeneutische Element der bibl. Accentuation. Ein Beitrag zur Gesch. der hebr. Sprache. Berlin, S. Calvary & Co., 1893. 89 SS., 8.

Adeney, W. F., Ezra, Nehemiah and Ester. London, Hodder, 1893. 398 SS., 8.

Adler, Liebm., Sabbath Hours. Philadelphia, Jewish Publication Society of Amerika. 1893 XIII u. 338 SS., 8

Agnes, Herzogin von Sachsen-Altenburg. Ein Wort an Israel. Mit einem Vorwort des weil. D. Friedr. Ahlfeld. Leipzig, W. Feber, 1893. 74 SS., 8. [Schriften des Institutum judaicum zu Leipzig. Nr. 37/8.]

Ahlfeld, D. Frider. Vgl. Agnes, Herzogin von Sachsen.

Allgemeine Zeitung des Judenthums. Begründet von L. Philippson. Red.: G. Karpeles. 57. Jahrg. 1893. Berlin, Rudolf Mosse. 4.

(Fortsetzung folgt.)

Von Herrn Dr. Trieber in Frankfurt a. Main gehen uns die nachfolgenden Zeilen zur Veröffentlichung zu. Gern befürworten wir auch unsererseits seine Bitte, die von ihm in Aussicht genommene neue Ausgabe des „Josippon" mit wissenschaftlichen Hilfsmitteln zu unterstützen, auf das Wärmste. Red.

Bitte.

Wie im Allgemeinen Personen und Dinge, so werden auch in der Litteratur die einzelnen Schriftwerke gar häufig Jahrhunderte hindurch nicht nach ihrem wahren Werthe gewürdigt. In diesem Falle befindet sich das einzige geschichtliche Werk, das sich in hebräischer Sprache unter dem Namen des Joseph ben Gorion oder Josippon erhalten hat und die Ereignisse von der Erbauung bis zur Zerstörung des zweiten Tempels im engsten Anschluss an die römische Geschichte behandelt.

Zwar sind von dieser Schrift eine Menge Ausgaben vorhanden, auch ist sie wiederholt in die modernen Sprachen sowohl wie in's Lateinische übersetzt worden — was zur Genüge beweist, dass die Kunst der Darstellung vortrefflich sein muss —, allein Josippon ist von demselben Geschicke heimgesucht worden, welches regelmässig die beleibtesten Schriftsteller aller Völker trifft: sein Text hat die aller-

schlimmsten Verderbnisse erlitten. Ausser den Randbemerkungen, die sich allmählich einschlichen, erfuhr das Werk von geschickten, aber unwissenden Skribenten schon frühzeitig irrige, ja völlig ungeschichtliche Zusätze, die sich im Laufe der Zeiten leider immer noch vermehrten. Diese nun sind es hauptsächlich, welche hervorragende Gelehrte veranlasst haben, das Werk erst einer späten Zeit, dem 11. Jahrhundert, zuzuweisen. Freilich bieten die Mantuaner Ausgaben von ca. 1480 sowie diejenige des Sebastian Münster, Basel 1541, einen viel reineren Text, gleichwohl ist auch dieser nicht der ursprüngliche.

Dem scharfblickenden Asarja de Rossi allein war es nicht entgangen, dass hier ein sehr altes, aber durch spätere Zuthaten übel zugerichtetes Werk vorliegt, was er im Meor Enajim (Venedig 1544) darlegt. Bei dem mangelhaften Zustande der historischen Wissenschaft jener Zeit wurde das jedoch gar nicht beachtet.

Die Aufmerksamkeit des Unterzeichneten wurde nun auf das Werk durch einen bedeutenden Petersburger Forscher gelenkt. Auf den ersten Blick schon liessen sich eine Reihe erlesener Nachrichten über die erste römische Kaiserzeit feststellen. Bei der darauf folgenden genaueren Untersuchung ergab sich denn in der That, dass Josippon sich hier einer ausgezeichneten, gleichzeitigen Quelle bedient. Auch sein Verhältniss zu Josephus sowie zum 2. arabischen Makkabäerbuche wurde eingehend geprüft. Da indessen der heutige Text völlig verwildert ist und in den verschiedenen Ausgaben ganz verschieden lautet, so erschiene es vielleicht gewagt, das gefundene Resultat schon jetzt zu veröffentlichen. Dies wäre erst dann räthlich, wenn der Text zuvor auf dieselbe kritisch-philologische Weise in möglichster Reinheit hergestellt würde, wie man das bei griechischen und lateinischen Schriftwerken als etwas Selbstverständliches ansieht. Bisher jedoch ist für Josippon in dieser Beziehung noch gar Nichts geschehen, so dass seine ursprüngliche Gestalt, anstatt heller hervorzutreten, sich von Jahrhundert zu Jahrhundert immer mehr getrübt hat.

Nun giebt aber Josippon in seiner dramatischen Lebendigkeit sowie in der schlichten Art des Vortrags dem Herodot nur wenig nach. Daher würde eine den heutigen Ansprüchen genügende wissenschaftliche Ausgabe nicht bloss der jüdischen, sondern der Weltlitteratur einen der kunstvollsten Geschichtschreiber auf's Neue zurückgeben. Erst dann jedoch, wenn ein völlig gereinigter Text vorliegt, könnte die historische Untersuchung, wenn sie vorsichtig und methodisch geführt sein soll, mit Aussicht auf einen sicheren Erfolg einsetzen.

Darum dürfte es als eine Ehrenpflicht Aller, denen die Geschichte und Litteratur am Herzen liegt, erscheinen, dieses Unternehmen, welches der Unterzeichnete mit Hilfe sachkundiger Männer auszuführen gedenkt, thatkräftig zu unterstützen. Dies könnte hauptsächlich dadurch geschehen, dass mir die ältesten Drucke sowie alle hebräischen Handschriften, besonders aber auch diejenigen der arabischen und äthiopischen Uebersetzungen (von denen sicherlich eine grosse Menge im Orient vorhanden ist) zur Verfügung gestellt werden. Wichtig wäre hierbei die Angabe, ob die betreffende Handschrift zu verleihen oder zu verkaufen sei.

Frankfurt (Main), 15. October 1894.
Wiesenau 18. Dr. C. Trieber.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Die Vertretung der jüdischen Wissenschaft an den Universitäten.

Von

Prof. Dr. **David Kaufmann.**

Unter dem stolzen Titel: „documents de paléographie hébraïque et arabe“ hat Prof. Adalbert Merx bei E. S. Brill in Leyden 1894 ein Heft in Folio erscheinen lassen, von dem er sich ganz besonders die Feststellung eines neuen Ductus, des ägyptischen, in der hebräischen Hand- und Inschriftenkunde zu versprechen scheint. Der Titel erregt Bedenken. Bis auf einen wenige Worte in arabischer Schrift enthaltenden Papyrusfetzen, den die letzte der dem Buche beigegebenen sieben Tafeln vorlegt, enthält es nämlich nur hebräische Schriftproben in hebräischer oder arabischer Sprache. Diese sind aber so wenig ein Beitrag zur arabischen Paläographie, als etwa die Vorlegung deutscher Urkunden in jüdischer Schrift als Beitrag zur deutschen Paläographie bezeichnet werden dürfte. Doch wäre es unbillig, über den Titel sich aufzuhalten, wenn nur der Inhalt, wie man es hier nach dem Namen des Herausgebers und bei dem so geringen Umfang des behandelten Stoffes erwarten muss, gediegene Belehrung bietet.

Herr Prof. Merx hat, wie er p. 10 erzählt, bei einem Juden aus dem Jemen drei aus den Jahren 1115, 1127 und 1164 stammende Urkunden des rabbinischen Gerichtshofes in Alt-Kairo gefunden, die ihn offenbar zur Herausgabe des ganzen Buches gedrängt haben. So dankbar aber auch jede Bereicherung der Kunde unserer hebräischen Schriftgeschichte und der alten Sprachdenkmäler zu begrüssen ist, so durfte dennoch gerade der Fund rabbinischer Urkunden aus Fostat den Kundigen am wenigsten überraschen. Die Genisoth alter ägyptischer Synagogen haben in der letzten Zeit Schätze neuer Fragmente rabbinischer Litteratur und Urkunden in Fülle herauszugeben angefangen. Oxford hat da wieder den reichsten und glücklichsten Zug gethan. Ebenso besitzt die Sammlung des Erzherzogs Rainer in Wien kostbare Stücke aus diesen Beständen, die zum Theil bereits in künstlerischer Nachbildung veröffent-

licht und der Wissenschaft zugänglich gemacht sind. Aber auch schon vor mehr als einem halben Menschenalter hat Harkavy[1]) darauf aufmerksam gemacht, dass in der zweiten Firkowitz'schen Sammlung eine ganze Handschrift voll Urkunden des rabbinischen Gerichtshofes zu Alexandrien aus der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts vorhanden ist. Und erst jüngst hat er vollends von dem herrlichsten Funde auf diesem Gebiete Nachricht gegeben[2]), von dem Urkundenwerke des alten Gaons Hâja b. David, dessen Herausgabe als neuer Ruhmestitel des ausgezeichneten Forschers nicht dringend genug gewünscht werden kann.

Aber auch sonst hat besonders das Material zur Geschichte der rabbinischen Urkunden im Mittelalter die glücklichste Bereicherung in der neuesten Zeit erfahren. Abgesehen von den Wechselbriefen und Verträgen aus dem England vor der Vertreibung von 1291, die in M. D. Davis einen ebenso zuverlässigen als sachkundigen Herausgeber und Erklärer gefunden haben, und den Kölner Schreinsurkunden, die trotz der im Einzelnen verunglückten Bearbeitung ein ausserordentlich schätzbares geschichtliches Material liefern, sind aus den verschiedensten Ländern Europas rabbinische Urkunden zum Theil in photographischer Nachbildung zu Tage gekommen, die unsere Einsicht in dieses Forschungsgebiet in unerwarteter Weise erweitert haben. Fidel Fita hat aus dem Schatz der Kathedrale von Leon hebräische Kaufverträge hervorgezogen, denen Isidore Loeb erschöpfende Erklärung hat angedeihen lassen[3]). Andere aus dem 13. und 14. Jahrhundert stammende Urkunden dieser Art aus Gerona, Barcelona und Castejon hat Loeb später herausgegeben und bearbeitet[4]). Kaufbriefe aus Wiener-Neustadt und anderen Orten aus dem 14. u. 15. Jahrhundert[5]) setzen uns in den Stand, gewissermassen das Formelbuch der rabbinischen Kanzleien in seiner Entwickelung und Stetigkeit durch die Jahrhunderte zu verfolgen.

So vortheilhaft das Bild sein mag, das dieser flüchtige Ueberblick von dem stillen und ergebnissreichen Fleisse der ohne die Gunst der Mächtigen und ohne das Geld der Staaten arbeitenden jüdischen Wissenschaft auf dem kleinsten

---

[1]) מאסף נרחים, Nr. 12, p. 181—3.
[2]) ראסיף, ed. N. Sokolow, VI, 152 ff.
[3]) Revue des études juives, IV, 225 ff.
[4]) Ib. X, 108 ff.
[5]) Pollak, M, a zsidók Bécs Ujhelyen [= Die Juden in Wiener-Neustadt] p. 104 ff.

ihrer Felder zu bieten geeignet ist, so schmerzlich ist auf der anderen Seite die Wahrnehmung, dass der Liebe Mühe vergeblich ist, dass diese hingebungsvolle Arbeit gewissermassen mit Ausschluss der Oeffentlichkeit geschieht, und die universitas litterarum für diese ihre vollberechtigte Pflanzung nicht schützendes Obdach, sondern nur erdrückenden und ertödtenden Schatten hat. Während sonst auf allen Gebieten die Kenntniss der Vorarbeiten zum unerlässlichen und selbstverständlichen Rüstzeug der Forschung gehört, herrscht bei Fragen, die Judenthum und jüdisches Schriftthum betreffen, Voraussetzungslosigkeit. Hier beginnt mit jedem Professor die Welt von Neuem; in diesem unwegsamen Dickicht giebt es keine Vorgänger; die Arbeit der Jahrtausende, die ein ganzes Volk für seine Litteratur in beispielloser Hingebung geleistet hat, wird in den Wind geschlagen; als käme es nur darauf an, dass Jeder sich da auf eigene Faust lächerlich mache und die Aera der Unwissenheit stets von Neuem gezählt werde. Sonst verschmäht man es nicht, zu den Beduinen in die Wüste, oder an den Ganges, zu den Parsis und zu den weltverlorenen Brahminen zu pilgern, um für entlegene Wissensgebiete sich Aufklärung zu holen, aber den nächsten Hebräer um Aufschluss über die von ihm immer noch einzig und allein beherrschte rabbinische Litteratur zu befragen, fällt den Meistern vom Stuhl, die über solche Fragen sich zu offenbaren vorhaben, in neuerer Zeit noch immer nicht ein. Einst hat hier grössere Selbsterkenntniss und Bescheidenheit gewaltet. Von den Kirchenvätern und ihren Hausjuden, von den Cardinälen und Lehrern der Renaissance und ihren jüdischen Freunden zu schweigen, wie hat sich noch Buxtorf der Aeltere um einen jüdischen Lehrer bemüht, und wie beflissen ist ein Mann wie Wagenseil, wie heute noch sein Briefwechsel beweist, all den jüdischen Männlein und Weiblein nachgegangen, von denen er sich einen Funken von Belehrung in jüdischen Dingen versprach!

Doch es ist Zeit, nach Fostat zurückzukehren und nach den Urkunden zu sehen, an denen die hebräische Paläographie sich erbauen soll. Denn hier wird sich uns ein Symptom dieser immer schädigender auftretenden Selbstherrlichkeit gegen die Arbeit der jüdischen Wissenschaft offenbaren, wie es deutlicher seit langer Zeit nicht zu Tage gekommen ist, eine Strafe und ein Selbstgericht für jene immer offener und rücksichtsloser geübte Vernachlässigung, der Einhalt geschehen muss, wenn nicht ein Gelächter von Berseba bis Dan den Beiträgen solcher Forschung entgegengebracht werden soll. Und nur

aus diesem Gesichtspunkte der Warnung und des Anrufs zur Umkehr, nur als objective Betrachtung einer typisch gewordenen Erscheinung will die Prüfung, in die hier eingegangen werden soll, angesehen sein. Wohlfeile Berichtigung, kleinmeisterndes Besserwissenwollen wäre einem ernsten und achtungswürdigen Forscher gegenüber wenig am Orte, wenn es sich hier eben nicht um eine Frage von höherer Tragweite, von allgemeiner Bedeutung handelte.

Betrachten wir zunächst die erste, 1115 in Fostat ausgestellte Urkunde. Von wem handelt sie? Von zwei Halbbrüdern, Namens Michael und Josef, Kindern Eines Vaters, aber verschiedener Mütter[1]), den Söhnen des Abraham. Zu unserer Ueberraschung hören wir aber p. 20, der Vater Josefs habe Abba Mâri geheissen. Die Worte der Urkunde p. 16, Z. 4 מרור יוסף בר אבא מארי נע Josef, der Sohn meines Vaters s. A.; wie Michael seinen Halbbruder bezeichnet, haben also, obzwar sonst vor Eigennamen die Formel מרור wie eine Wache aufgestellt ist, den ersten Fallstrick gelegt und aus dem Vater Abraham einen Abba Mâri gemacht.

Welche Bezeichnung trägt die Urkunde? ושטר אבי ואריה דנן nennt sie sich selber p. 19, Z. 47. Daraus wird p. 23: ordonnance d'Abîzârye. Da aber dieses Namensungeheuer in dem gesammten Texte nicht vorkommt, so werden wir p. 15 belehrt, einer der Brüder müsse so geheissen und neben seinem Namen auch noch diesen geführt haben. Wir haben also die Wahl zwischen Michael und Josef. „Il est inutile", werden wir beruhigt, „d'insister sur cette question; il me semble pourtant plus probable qu'il soit le surnom de Michaël". In der Sprache der Urkunden ist jede Undeutlichkeit und Ueberraschung von vornherein verdächtig und ausgeschlossen. Es musste also klar sein, dass nur die Urkunde selber so heissen und ihren Geltungscharakter also bezeichnen kann. שטר אבי ואריה heisst aber in der That, was wir etwa General-Quittung, vollständigen Verzicht auf alle wie immer gearteten Ansprüche nennen würden. Wir haben es hier mit einem kostbaren Sprachalterthum zu thun. Im Texte des babylonischen Talmuds hat sich das Wort nur in Sanhedrin f. 74 b in der Bedeutung Zubehör erhalten, es hat aber auch an anderen Stellen gestanden und ist aus unseren Texten nur in Folge seiner

[1]) Der Ausdruck שקיק kann nach arabischem Sprachgebrauch sowohl Söhne Eines Vaters als Söhne Einer Mutter bezeichnen.

Dunkelheit verdrängt worden. In der gaonäischen Kanzlei ist das Wort zur Benennung dieser Urkundengattung verwendet worden. In der Urkundenlehre des Gaon R. Hâja b. David bildet sie die vierte Kategorie und heisst: שטר אבי וזריה — אבי וזריה. Ja, ich habe ihm quittirt heisst hier: ושויתיה אבי וזר. Auch absolut wird das Wort gebraucht. So heisst es in den Rechtsgutachten der Gaonen, ed. Harkavy, p. 167, Z. 4: דכתיב הכין כוביני ואבי זריה[1] (in Verkäufen und Quittungen). Ohne mich hier über den, wie ich meine, persischen Ursprung des Wortes verbreiten zu wollen, steht es also fest, dass wir in dieser Urkunde das erste Muster einer solchen General-Abfindung gewonnen haben.

Trägt die Urkunde irgend einen Kanzleivermerk? Bei der ausserordentlich peniblen Sorgfalt des jüdischen Urkundenwesens muss nämlich die geringste Streichung, Hinzufügung, Rasur und Verbesserung in der Gerichtsclausel am Ende genau vermerkt werden. In der That sehen wir p. 19, Z. 40 das Wort ותנאי über der Zeile hinzugeschrieben. Das musste dann am Schlusse erwähnt werden, was mit der üblichen Formel geschieht: שריר וקים תלי ביני שימי ותנאי וקים. Daraus wird aber in der Uebersetzung p. 23, so unglaublich es klingen mag: „Certain et ferme ces mots sont écrits entre les lignes (obzwar der Augenschein dawider zeugt) convenu et durable". In welcher Sprache wohl ותנאי convenu bedeutet?

Wichtig ist es vor Allem, auch den rabbinischen Gerichtshof festzustellen, der hier urkundet. Der Name des ersten Beisitzers wird p. 19 folgendermassen reproducirt: אברהם בר׳ שמעיה החבר נכת׳ ויאנין שמעיה נאן נע׳ Die Uebersetzung p. 23 umschreibt dies: „Abraham b. Rabbi Schem'aya, le Khaber, — que son ame demeure dans le bonheur — Schem'aya Gaon, quil trouve son repos dans le paradis". Die Anmerkung 1 erklärt: „Ceci semble une addition au nom de Schem'aya, écrite par Abraham lui même, qui ne lui avait pas donné son titre honorifique de Gaon". Welch eine Gemüthlichkeit muss in einem Urkundenwesen geherrscht haben, in dem ein Gerichtsbeisitzer einfach vergessene Complimente

---

[1]) P. 9, No. 20 wird dafür שטר פיצוי gebraucht Ib. 166, Z. 10 v. u. heisst es: לא בשטר מכר ולא בשטר מתנה ולא בשטר אביזאריה. Ib. p. 186=314 findet sich als Quittungsformel: פיציתיה וביררתיה ושיפתיה וניקיתיה וויכיתיה בכל פנים שלוכות וששיתיה וכה ומטוקה מכל צד ומכל פינה ואין טליה לאדם בעולם מחמתי לא דין ולא דברים לא תרעומת לא תלונה לא נעגוע לא לוות לא שום מדי מכל אנפא בעלמא.

nachschreibt! Aber hier fällt zunächst auf, warum das räthselhafte ויאגין in der Uebersetzung völlig unberücksichtigt und der rathsuchende Leser ohne Aufklärung darüber geblieben ist. Zunz, zur Geschichte, 360 f. hätte aber ausgiebig darüber belehren können, dass hier einfach die alte Segensformel Ps. 25, 13, abgekürzt נבתו״א, nach dem Vaternamen erscheint. גין, das dann übrig bleibt, bedeutet bekanntlich den Enkel oder Urenkel. Schemaja b. Abraham nennt sich also in seiner Unterschrift den, wie ich annehme, Urenkel des Gaons Schemaja. Mit dieser ständigen Bezeichnung, seinem Adelsprädicat, erscheint er aber auch sonst in den Urkunden, wie z. B. bereits aus dem Führer durch die Ausstellung: Papyrus Erzherzog Rainer, p. 266, No. 1242 zu lernen war. Da wir aber hier vorläufig nur an den Gaon Schemarja b. Elchanan, den Begründer des Talmudstudiums in Aegypten, einen der vier von dem arabischen Admiral Ibn Romahis um 960 gefangen genommenen Schulhäupter von Pumbeditha, denken können, so habe ich mit D. H. Müller daselbst die Vermuthung ausgesprochen, dass die Ueberlieferung dieses Namens eine irrthümliche, wie er denn in einer Handschrift von Abraham Ibn Daud's Bericht gar zu Simcha geworden ist (Mediaeval Jewish Chronicle, ed. Neubauer, p. 68 n. 5), und der Gaon am Ende Schemaja geheissen haben dürfte [1]).

Der zweite Beisitzer zeichnet angeblich: יצחק ב״ר שמואל הספרדי זכל חחה הב. Er ist in der Uebersetzung um alle diese Anhängsel gekommen und heisst einfach p. 23: „Isac ben Rabbi Samouel ha-s-Sefardi". Ein Blick auf die Photographie lehrt aber, Dank der Sonne, die Alles sieht und unter allen Palaögraphen das beste Auge hat, dass statt ב״ר deutlich ביר zu lesen ist, ein werthvolles Zeugniss für die alte Form von בר, aus der sich auch das bekannte בירבי erklärt. Vollends falsch gelesen und falsch beurtheilt und falsch punctirt ist aber die Eulogie nach dem Vaternamen, die einfach lautet: זכ לח הנ הב, in der die Punkte vier Worte abgrenzen und abkürzen, die ich überhaupt erst zu erklären Anstand nehmen würde, wenn sie nicht im zweiten Act, will sagen: in der zweiten Urkunde, noch ein Rolle spielten.

---

[1]) Vgl. jedoch Harkavy, Studien und Mittheilungen, IV, 342 und 398. Neubauer, Jewish Quarterley Review, VI, 223 und S. I. Halberstam, ib. 596. Ich nehme jetzt darum lieber an, dass Schemaja ein Gaon Aegyptens gewesen sein wird, den uns neue Urkundenfunde noch kennen lehren dürften.

Nachdem so alles Wesentliche dieses Actenstückes verkannt ist, sind die Irrthümer in der Auslegung des Textes vergleichsweise ohne Bedeutung. Dass מא נרי בינא מימות עולם ועד עכשו in Z. 11 nicht bedeuten kann: „ce qui s'est passé entre nous dès le commencement du monde (= du tout temps) jusqu'à présent", liegt bei dem Umstande, dass kein Mensch seit damals Geschäfte machen kann, auf der flachen Hand. Z. 15 werden die Worte מן כל דר ומר p. 21, „de tout litige" angeblich nach dem Sinne übersetzt. Nach der Anmerkung 1, die auf die Analogie arabischer Klangreime verweist, sollte man meinen, die Worte würden für arabisch gehalten, obzwar die Bedeutung der aramäischen Phrase דר ומר daselbst besprochen wird. Nun wissen wir aber[1]), dass in solchen Quittungen die Lossprechung von jeder Forderung mit der Formel: מני אנא פל' ומן ירתאי בתראי מן כל דר ודר erfolgt ist, d. h. also frei von mir und meinen Erben nach mir in jedem Geschlecht. Da ומר kein Fehler sein kann, so ist es hier: von jeglichem Geschlecht und von Jedermann zu übersetzen. Z. 16 lautet es: ותרעומת מאני אדם ודיני שמים. Die Uebersetzung p. 21: „d'iniquité causée, soit par des objets humains soit par des punitions déterminées par Dieu" hätte durch ihre innere Unmöglichkeit die Gefahr der Fehllesung andeuten müssen. Natürlich zeigt ein Blick auf die Photographie, dass מדיני אדם dem ודיני שמים, die irdische also der himmlischen Gerichtsbarkeit nach der alten Formel gegenübergestellt ist. מטענת בַּאֲרֵי ומטענת שַׁמָּא Z. 16, das durch „soit objection positive, soit objection fondée sur des possibilités" übersetzt wird, lässt uns wieder zum Original unsere Zuflucht nehmen. Keine Spur von Vocalisation! Es ist dem Herausgeber vorbehalten geblieben, die alte den Abcschützen des Talmudstudiums geläufige hier plene gerathene מיענת ברי in eine „raison introduite par la particule אֲרֵי „parce que" zu verwandeln (p. 21, N. 2). מבל אלה ib. de toute sommation ib. ist nach solchen Proben einer Verwechslung zwischen אֲלָה und אַלָה verdächtig. Z. 32 wird das aramäische מחלת: Ich habe erlassen als arabisch mit einem Ausrufungszeichen transcribirt. Z. 34 ist כאלאסבאדאת zwar richtig als arabische Wiedergabe von כאסמכאתא erkannt, aber durch „comme de preuves supplémentaires" p. 22 irrig wiedergegeben. Ueber den Begriff des uneigentlichen Vertrages, des sog. Hoffnungs- oder Erwartungsvertrags war

[1]) האסיף, p. 153, Z. 4 v. u.

bei Rabb. M. Bloch, Der Vertrag nach mosaisch-talmudischem Rechte, p. 29 ff. erschöpfende Belehrung zu suchen. Da hat schon Adler-Tychsen in der Sammlung von gerichtlichen jüdischen Contracten, 2. Aufl., p. 11 דלא כאסמכתא durch: nicht zur Narrethey richtiger übersetzt. Die Zeilen 36 und 37 dieser Urkunde sind wider alle Construction und Syntax missverstanden und bedürfen einer neuen Uebersetzung. Sie lautet: „So oft daher von meiner Seite oder von Seiten meiner Erben auf ihn oder seine Erben nach ihm in irgend einem Punkte dieser Lossprechung ein Angriff erfolgen sollte, so liegt mir bei meinem Leben und meinen Erben nach meinem Tode die Pflicht ob, sie frei und ledig zu machen und diesen Lossprechungsact in ihre Hände zu liefern". Die gewöhnlichste aller urkundlichen Formeln Z. 43: במנא דכשר למקניא ביה wird p. 23 gegen alle Grammatik, gegen Wörterbuch und Geschichte übersetzt: „rédigée dans un document donnant le droit de prendre possession de tout ce qui a été écrit et déclaré ci-dessus". Die zum Folgenden gehörenden Worte: על כל מא דכתיב ומפרש לעילא werden also gewaltsam und sinnlos zum Obigen gezogen. Und doch hätte selbst, ohne Kenntniss von Baba m. f. 47b, ein Blick in jede Uebersetzung einer rabbinischen Urkunde darüber belehren können, dass hier von dem Kauf durch den sog. Mantelgriff die Rede ist.

Um auch bei der zweiten aus dem Jahre 1124 stammenden Urkunde mit den Aeusserlichkeiten zu beginnen, so ist zunächst darauf zu sehen, ob hier irgend welche Correctur im Texte am Schlusse constatirt ist. Nach der Uebersetzung ist keine Spur davon vorhanden, obschon ein Blick auf die Photographie genügt, um die Spur der sonst in jüdischen Urkunden stets so sorgfältig hervorgehobenen Rasuren deutlich zu entdecken. Da nach שריר וברייר וקיים in Z. 40 eine Gruppe von Worten folgt, so hätte freilich diese Thatsache allein schon auf die Anwesenheit der sog. Correcturenzeile führen müssen. Die unglückseligen Worte lauten: כתיב על ניהטאטרק : בחוקאתה לאנרא מ׳חתכרה :. Nach p. 34 bedeuten sie sogar etwas Uebersetzbares: „Enregistré dans le catastre, pour fixer à qui appartient la maisonnette, parce que le terrain est loué". Die Anmerkung 1 belehrt uns: „La traduction est conjecturale; je ne puis pas définir le sens des mots על ניהטאטרק". Der Nachtrag p. 59 bringt die überraschende Vermuthung, es sei ניהטאטרק zu lesen und hinter dem Monstrum ein griechisches Fremdwort γεωμετρικά, das Archiv der Feldmesser von Alt-Kaïro zu vermuthen. Belegen lässt sich „cette explication ingénieuse" frei-

lich weder aus dem Syrischen, noch aus dem Koptischen. Sehen wir uns die Klippe, an der das hochbordige Schiff der semitischen Gelehrsamkeit so kläglich Schiffbruch gelitten, näher an. Drei Rasuren zeigt der Text der Urkunde: Z. 9 steht das Wort מרק, Z. 24 בחוקאתה und Z. 25 לאגדא מחתכרה auf einer solchen. ניהמא ist der talmudische Ausdruck für Rasur, wofür später der verständlichere Ausdruck מחק allgemein angewendet wurde. Wir haben es hier also mit der erwarteten und nicht zu missenden Correcturenzeile zu thun, die Nichts mehr und Nichts weniger besagt als: die Worte in den Zeilen 9, 24 u. 25 sind auf Rasur geschrieben, aber vollkommen authentisch, was durch den Nachsatz: דינין וקיימין כלהון ודין קיומיהון שריר וכריר וקיים ausgedrückt wird, der freilich wiederum missverstanden und wider alle Grammatik übersetzt erscheint: „Par voie de droit et toutes ces choses sont certaines et la justice de ces choses est certaine, ferme et durable". Man hat ja bekanntlich die Odyssee als hebräisch in Anspruch genommen und demgemäss übertragen, Hitzig hat es zu Wege gebracht, die verkehrt geschriebene, aber rein aramäische Formel des Elxai als ein altarabisches Regengebet wiederzugeben; wo das Verständniss fehlt, stellt eben stets zur rechten Zeit sich eine Uebersetzung ein. Wieder erscheint hier der bereits bekannte Isak b. Samuel, der Spanier; dem Namen des Vaters folgt wiederum die Formel, die hier p. 29: זכ לח העהב transcribirt wird. Aber mittlerweile ist, wie uns N. 1 mittheilt, auch die Erleuchtung gekommen: „Le sens de cette abréviation semble être זכרונו לחכמים העולם הבא c'est-à-dire: „La récompense des savants c'est le monde futur." Soll ich noch auf Zunz, zur Geschichte, 320 hinweisen und auch noch erst erklären, dass זכ לח הע הב deutlich in der Urkunde zu lesen ist, als sollten Alle, die noch über ולה"ה stolpern könnten, auf die Lösung: זכרונו לחיי העולם הבא ordentlich gestossen werden? Wer freilich, wie es hier p. 29, N. 4 geschieht, von ישצו behauptet: „L'abréviation se decompose en ישמרהו אלהיו וצורו", für den hat Zunz und sein Meisterstück: Das Andenken der Gerechten (ib. 304 ff.) nicht existirt. Natürlich steht auch hier in der Urkunde Z. 2: ישמרהו צורו = יש צו (Zunz, ib. 309). An Lesefehlern ist hier auch in Z. 6 לא, das אלי heissen muss, und Z. 18 במתנא, wo במתנה zu lesen ist, zu berichtigen.

Aber auch der Sinn des hier ebenen und fast ohne Anstoss geläufigen Textes ist an mehr als Einer Stelle arg verkannt worden. Nach p. 30 l. Z. soll es in Alt-Kaïro ein Haus

gegeben haben, das den Namen trug: „l'aumône de Ben Menasse le Juif". Das Haus wie der Besitzer erregen Bedenken. Allein das Almosen muss ohne Dank abgelehnt werden, wenn wir Z. 10 hören: דוירה כאנת תערף בצדקה בן מנשה אליהודי, dass also das Haus nach dem Juden Zadaka b. Menasse genannt wurde. Aus dem bei Juden, Karäern und Samaritanern in jener Zeit so geläufigen Namen Zadaka ist hier also „l'aumône de Ben Menasse" geworden. Z. 18 soll ולמיעבד מחיצות p. 31 Z. 3 v. u. bedeuten: „à la diviser en deux parties", wo offenbar eine Verwechslung von מחיצה und מחצה vorliegt. P. 33 Z. 12 v. u. erregt die Phrase Bedenken: „en pleine connaissance de la situation de la femme qui est informée du petit, du grand et de l'importance de l'affaire". Das soll die Uebersetzung von Z. 35—36 sein: בעד צחה מערפתהמא בהא בקטן נמור חמור. Ein Blick auf das Original zeigt sofort, dass בקנין in בקטן verlesen wurde. Aber wie durfte darum נמור gross bedeuten? Es muss heissen: (dies geschah), nachdem beide Zeugen die Frau vollkommen sicher gekannt haben, durch einen vollen, ernstlichen Kaufact. Z. 37 wird ובליות ומאוחר p. 34, Z. 1 „de ses anciens vêtements et de ce qui n'a pas encore été payé de sa Kethoubha" wiedergegeben. Es muss aber heissen: „Die Güter des sog. pecus ferreum und dessen, wofür er die Haftung (אחריות) übernommen".

Eine Stelle dieser Urkunde in ihrem arabischen Wortlaute gewährt unter Vergleichung der aus der Litteratur bekannten Parallelen einen willkommenen Anlass, die Entwickelung und Wandlung einer besonders charakteristischen Formel der Kaufverträge durch die Jahrhunderte zu begleiten. Es mögen hier, um dies zu veranschaulichen, die Texte dieser Formel aus unserer Urkunde (I), aus dem Buche des Gaons R. Hâja b. David (II), aus dem Vertrag von Barcelona aus dem Jahre 1296 (III) und dem von Marburg aus dem Jahre 1440 (bei Pollak a. a. O. 104) (IV) der Reihe nach eine Stelle finden:

I

ואסאסאתהא וחנארתהא
וגירהא ורמאדהא ותראבהא
וטינהא וטובהא וארכאנהא
וחיטאנהא ואבואבהא ומהנאתהא
ודהאליזהא וקצרהא אלספל
וסלאלמהא אלחגר וטבאקהא
וכואינהא וברסתאנאתהא
ובאדהנאתהא ומסתקאתהא
וחדידהא ומסאמירהא
ואכשאבהא וקצבהא ונדידהא
וספלהא ועלוהא וסקופהא
וסטוחאתהא וקנואתהא
ומגארי מיאתהא

II

ועפרה וארעה וטינה
וליבנה וניפה ואנורה
ואבנה ובגינה ואשיאתה
ובראה ותרביצה ודשה
ועברה וטפקה ושאנה
ונואזה ופרזלה
ובירי ובלוליי דאית
בה ורואשין דילה
ועיליתיה ואינרה
וכל עומקה ורומה
וטלאלה וכשורה
והורדה וקנה ובית
מיא דמיטרא דילה

III

בעפר ובאדמה העצים
ובאבנים בקירות ובקורות
בסולמות ומדרגות
ובמדפסאות בוזין
ותשמישין
ובגוזטראות
באורות ובחלונות
ובפתחים בנטפי
ובשופכי וביציאות
ובביאות ועם
כל עמל ושבח
ששם עומאא
ורומא

IV

עם מוצאיו ועם מובאיו
ועם פתחים וחלונותיו
וחדריו ועליותיו
ועם כל הבנין שעליו
הן של עצים
הן של אבנים
הן של בזהל
ועם כל הזכות
שלנו בו

Aber selbst die scheinbar entlegenen und angeblich bisher unbekannten Wendungen dieser Urkunde finden aus der jüdischen Litteratur ihre erschöpfende Erläuterung. So war es auch ohne den p. 34—35 zutreffend erklärten syrischen Brauch bereits aus den Responsen der Gaonen, ed. Harkavy, p. 186=313 bekannt, dass in arabischen Ländern Besitzungen zum Behufe der leichteren Parcellirung in vierundzwanzig Theile zerlegt wurden, und statt eines Viertels sechs Theile, statt der drei Viertel achtzehn Theile die gewöhnliche Bezeichnung waren. So erklärt sich daselbst die Stelle: דע רבותיי כי כל הגמצא לי בעולם כולו בעת הזאת שמנה עשר חלקים מהחצר הזו שאני דר בה . . . ונתתי ממנה ששה חלקים שהן רביע לאשתי. Diese Zerfällung jüdischen Besitzes, ja sogar der Wohnhäuser in so kleine Bruchtheile ist übrigens auch aus den verschiedensten Ländern Europas, ich erinnere nur an die Schreinsurkunden von Köln, an die Häuserparcellen von

Frankfurt am Main, von Prag und Krakau, selbst bis in die Neuzeit hinein, grundbücherlich bezeugt.

Da hier nur dasjenige besprochen werden soll, was durch die phototypischen Beilagen controlirt werden kann, muss, mit Uebergehung des aus dem Jahre 1095 stammenden, übrigens weniger bemerkenswerthen Ehecontractes[1]), sofort Tafel III uns beschäftigen. Es handelt sich um einen sogenannten verlorenen Ehecontract, d. h. um die erneute Ausstellung eines solchen, die vor dem Gerichtshofe R. Nathanael ha-Levi's 1164 in Alt-Kaïro erfolgt ist. Leider scheint die Urkunde vor ihrer Vervielfältigung durch den Lichtdruck Schaden gelitten zu haben; wenigstens sind einzelne Stellen, die scheinbar ohne Anstand noch zu transcribiren waren, im Abdruck unlesbar oder zweifelhaft geworden. Gleichwohl kann mit Sicherheit erklärt werden, dass gleich in Z. 1 unmöglich וקדושה ותהלה gestanden haben kann. Heiligkeit wünscht man selbst einem Gaon nicht. Es ist vielmehr noch deutlich: ויד ושם (Jes. 56, 5) zu lesen, so dass hier von Macht, Ruf und Ruhm die Rede ist. Barbarisch und für das Sprachgefühl beleidigend klingen die Lesungen in Z. 2: מרא ורבא אדונא נאונא. Sie sind jedoch nur durch die Unkenntniss einer geläufigen Ligatur entstanden. In der Urkunde heisst es natürlich klar und sicher: מרנו ורבנו אדוננו גאוננו. Gleich das erste Wort ist das bekannte kostbare urkundliche und auch hier bekräftigte Zeugniss dafür, dass der Morenu-Titel nur einer wahren Stiefmutter, der mater lectionis ו=ה sein Dasein verdankt und richtig Maranu, d. h. unser Herr, nicht unser Lehrer lauten müsste, wie schon S. D. Luzzatto, בתולת בת יהודה, p. 111, n. 1 bereits 1840 trefflich wie immer gesehen hat. Der gleiche Lesefehler entstellt leider consequent die ganze Urkunde s. Z. 10 und 11. In Z. 3. soll es heissen: כויבנו ויצליחו, was p. 41 durch: „comme il est dit: „Ils bâtirent et réussirent" erklärt wird. Dieses Citat aus 2. Chron. 14, 6 entbehrt jedoch an dieser Stelle Sinn und Anwendbarkeit. Da כו die alte und gewöhnliche Form für וכו' darstellt, so vermuthe ich, dass hier nur der Schluss des Eingangs:

ישישו וישמחו
יציצו ויפרחו
יבנו ויצליחו

[1]) Eine allerdings wenig gelungene Nachbildung eines Ehevertrags aus Neapel bietet die Schrift des Jos. Canonicus, Explanatio duorum veterum diplomatum, quae in magno regni Neapolitani tabulario asservantur fasc. I (Neapel 1854). Daselbst wird . . משי וכלך sericum et haec omnia statt Seide und Sarge wiedergegeben. Die 199=5199 ausgestellte Urkunde wird p. 22 n. 40 ins Jahr 1428 statt 1439 versetzt.

als zu wiederholend bezeichnet werden sollte, also: כי יבנו וכ' d. h. u. s. w. bis zu Ende. Die Formel scheint einem Brautgesange entlehnt zu sein, wie wir deren mehrere erhalten haben (vergl. R E J XXIV, 289 f. und XXVI, 283 f.). Der Vater der Braut[1]) soll Ibrâhim al-Atoud heissen, ein Name, mit dem Nichts anzufangen ist. Er heisst aber deutlich Z. 4 אברהים אלאסוד, also der Schwarze, einer der häufigen Zunamen, die in einer Welt ohne eigentlichen Familiennamen so oft deren Stelle vertreten. Den eigentlichen Prellstein des Verständnisses bilden hier in Z. 5 die Worte, die in der Transcription p. 40 Z. 1 lauten: ונדת בינת מא כטוב ומשא. Wie aus einer Pandorabüchse sehen wir aus diesen angeblich fünf, in Wahrheit vier Worten, p. 41 Ende, die Uebersetzung auffliegen: „Elle a trouvé une preuve pour démontrer le montant de la somme stipulée à l'occasion des négociations de son mariage et le montant de ce qu'elle a reçu". In der Anmerkung p. 42, n. 1 werden wir in das Geheimniss dieser Uebersetzung durch den Orakelspruch eingeführt, כטוב sei arabisch, ומשא hebräisch, mit anderen Worten: mystificirt. Nun war es aber vor Allem klar, dass ו in dem angeblichen ונדת „und" bedeuten müsse, da die Construction des Satzes es unabweislich fordert. Ferner ist statt des sinnlosen בינת מא mit den klaren Zügen der Vorlage das gar nicht misszuverstehende בינהמא in Einem Worte einzusetzen. Hinter ומשא fehlt offenbar, wie die ständige Zeilenlänge der Urkunde lehrt, etwa Ein Buchstabe. Für jede bessere Erklärung von vornherein dankbar, lese und übersetze ich daher die fraglichen Worte mit allem Vorbehalt: ונדת בינהמא כטוב ומשא[ק] „und es waren zwischen beiden (Ehegatten) Händel und Streitigkeiten vorgekommen". Aus diesem Grunde war die Frau eben vor Gericht erschienen, um Hülfe zu verlangen, — מכתניתה nicht: „en se plaignant" — da ihr Gatte ihr den Ehecontract entrissen und sie geschädigt hatte — אפסדא nicht: „qu'il l'a détruite (ou perdue?)" —, so dass Zwistigkeiten entstanden, und um sein Erscheinen vor dem Gerichtshof zu erzwingen. So lese und verstehe ich nämlich das erste Wort der sechsten Zeile, das אברדא gelesen und unglaublicher Weise p. 43, Z. 1: „il lui reste" übersetzt wird (also etwa: ihr Anderes oder Uebriges). Es ist aber offenbar hier מברדא zu lesen und zu erklären, wofür in correcterer Sprache מברדתא zu sagen gewesen wäre. In Z. 7 wird darum

[1]) Zum Namen der Braut סתאלכל vgl. die in Maimûni's Responsen überlieferten Namen סתאלמרף, No. 152, und סתולה, No. 240.

auch: ואגרא עדמת מנה עדם auf die Frau zu beziehen und zu übersetzen sein, dass sie durch ihn also einen Verlust erlitten, nicht: „qu'elle a été détruite de sa part". Z. 14 soll die Ungeheuerlichkeit zu lesen sein: מנהון • הב • תלתא דיהון לה כדרבנן, was p. 42 durch: „dont trois (à l'instant") übersetzt wird. Von den eingeklammerten Worten steht aber im Texte Nichts. Eine Abschlagszahlung auf die Morgengabe ist aber etwas so Ungesetzliches, dass die Unmöglichkeit der Lesung in die Augen springt. Leider ist der Lichtdruck an dieser Stelle unbrauchbar, aber die Vermuthung dürfte nicht nur gestattet, sondern unzweifelhaft sein, dass statt מנהון יהב תלתא gestanden haben wird oder noch steht: מוהר בתולאתא. Der Zusammenhang wird jeden Zweifel bannen; es heisst jetzt: ויהב לה חתנא דנן עשרין וחמשה זוזי דכספא מוהר בתולאתא דיהון לה כדרבנן. „Der Bräutigam hat ihr die 25 Silbergulden, die Morgengabe der Jungfrauen, gegeben, die nach rabbinischer Satzung ihr gehören sollen". Von einer Anzahlung von drei Gulden ist in der Urkunde natürlich auch sonst keine Spur.

Der angebliche Vorschuss hat einen Rückstand verschuldet, von dem auch Nichts im Texte steht. Z. 14 wird ואוסיף לה על כתובתה עשרין דינרין דדהבא מאוחרין p. 42 übersetzt: „Il ajouta volontairement au montant de la Kéthoubha, comme don additionel, vingt Dînârs d'or, qui seront retenus et non payés au moment même". Es braucht wohl kaum erst noch des Näheren bewiesen zu werden, dass מאוחרין nur so viel als verbürgt, d. h. also eine Summe bezeichnet, für die der Mann mit seinem Besitzthum haftet; vgl. oben p. 154. Z. 16 ist statt פלגו zu lesen: ופלגו. Zum Schlusse wird die Frau von jeder Rechenschaft in der Wirthschaft freigesprochen; sie geniesst für ihre Angaben unbedingten Glauben, das heisst S. 20: נאמנת עליו בחיו ועל יורשיו אחריו בכל מיני מחבל ומשקל היה מספק בנו ביתא. Das soll nach p. 43 aber bedeuten: „(la fille) sera exempte, devant lui pendant sa vie, et devant ses héritiers après sa morte, de tout acte d'exécution de saisie des ses biens s'étendant à tout objet dans la maison dont l'appartenance est régardée comme douteuse". Der Lesefehler מחבל statt מקבל und die grobe Verkennung eines so klaren Wortes wie מספק hat den Sinn des ganzen sonst so klaren Satzes völlig verkehrt und zerrüttet. Die Unterschrift des dritten Beisitzers, also der Schluss der Urkunde, bedarf auch der Berichtigung. Nicht הלל ב • ר • צדוק אב בד, sondern הלל בירבי צדוק אבוקל war dieser Namenszug zu transscribiren.

Der אב בית דין — „suprême juge" — würde nicht an dritter Stelle gezeichnet haben, von den graphischen Gründen, die gegen diese Lesung sprechen, ganz abgesehen.

Die Tafeln IV und V enthalten die Photographieen von zehn Wormser und sechs Mainzer Grabsteinen, die der Natur der Sache nach nicht alle gleichmässig deutlich ausgefallen sind. Mit freudiger Anerkennung folgt man eine Weile den tadellosen Lesungen, aber nur zu bald erfolgen auch hier die Stösse, die das kaum wieder erwachte Vertrauen in's Wanken bringen. Ungern bemerkt man an der Schwelle schon von No. I, p. 44 הבחור durch l'excellent wiedergegeben; es bedeutet gewöhnlich der Jüngling, wie auch das zum Gegenbeweis herangezogene הבחורה stets in Verbindung mit מרת die Jungfrau bezeichnet. Aber erst No. VII bringt den eigentlichen Fallstrick. ביום מרגיע wird p. 46 als „jour, qui donnait le repos" übersetzt; „tel," heisst es dann in n. 1, „me semble être le sens du mot מרגיע; du moins je ne vois aucune autre manière de l'expliquer." Klar und deutlich, wie nicht anders zu erwarten war, trägt der Stein die Worte: ביום מרגע, am Ruhetage, die bekannte solenne Bezeichnung für den Sabbath, an dem Hanna, die Tochter des Mose, in Worms verstarb. Zu No. IV, IX und XII fehlt der Lichtdruck. Der Name מנטין erscheint daher als uncontrolirbar noch verdächtig und zweifelhaft. Vollends unglaublich erscheint aber in No. 12 מרת בת אפילה, „la Dame Bath Apila (?)" oder, wie einleitend bemerkt wird, „Martha Bath Théophile ou Bath Eppele, diminutif de Apfel (pomme)?" Man kann es sich ersparen, diesem erheiternden Grabstein durch die Vermuthung zu Hilfe zu kommen, dass er das Grab einer בונאפילא Buonafiglia oder Bonafila (Bonnefille; vgl. Bonfils) decke, denn es steht auf dem Epitaph wirklich also. Ich habe absichtlich die Erwähnung von Dr. L. Lewysohn's 1855 bereits erschienenen sechzig Wormser Epitaphien נפשות צדיקים für diese Nummer verspart, weil hier in No. 53 längst der Schutz gegen so belustigende Vermuthungen zu holen war. Hier wäre aber auch für denselben Stein zu lernen gewesen, dass בת מה רור כהן, „fille du Sieur et Maître Rabbi Cohen" auf einem jüdischen Epitaph eine baare Unmöglichkeit ist und dass einfach בת מר דוד כהן zu lesen war. Aber ich frage, ob wohl eine christliche Inschrift der Rheinlande als neu und unbekannt veröffentlicht werden würde, ohne bei F. X. Kraus sie aufgesucht zu haben, oder ob ein christlicher Sarkophag aus Gallien beschrieben werden dürfte, ohne Le Blant zu Rathe gezogen zu haben? Nur jüdischer Fleiss darf ungestraft

verachtet, jüdische Litteratur einfach übersehen werden. Heisst das aber wirklich ungestraft, wenn Tochter Eppele der Rathlosigkeit ob des einfachen Namens Buonafiglia als Muse der Epigraphik zu Hülfe kommt! Aber vier Nummern weiter erscheint der Name Buonafila bei Lewysohn Nr. 57 schon 1216 in Worms. Eine Vergleichung der hier veröffentlichten Epitaphien mit denen Lewysohn's zeigt übrigens, dass Nr. 1 bereits daselbst Nr. 51, Nr. II eb. Nr. 2, Nr. III eb. Nr. 4, Nr. IV eb. Nr. 49, Nr. V eb. Nr 55, Nr. XI eb. Nr. 52, XII eb. Nr. 53, und Nr. XIII eb. Nr. 54 längst veröffentlicht war. Die neuen Lesungen zeigen aber auch in mehr als Einem Falle einen Fortschritt über Lewysohn hinaus. So ist Nr. 2 statt des offenbar falsch entzifferten Datums: בא כא בטבת תתמב jetzt richtig: בא באב שנת תתמג eingesetzt, ebenso in Nr. 4 בב ד באלול in בכד באלול verbessert. Unzweifelhaft sind auch die Berichtigungen gegen Nr. 55, wo für מחולל zu lesen ist ומהולל und das Datum תתלמה, wie klar auf dem Steine für תתקבח zu lesen ist. Nur muss das Jahr 1184, nicht 1185 (p. 45) lauten. Für Nr. XIII war aus Lewysohn, p. 89 zu ersehen, dass die unmögliche Form תצור נפשה durch תנוח נפשה zu ersetzen ist. Ebenso unwahrscheinlich und auf einem Druckfehler beruhend ist die Formel in Nr. X: יהי נוחתה בעדן. Die Namensform בלט in diesem Epitaph, die sogar eine Digression über jüdische Namen in Nr. 1 veranlasst, hätte bei einiger Litteraturkenntniss richtig umschrieben werden können. „Balt" ist kein nachweisbarer Name. Wir stehen hier vielmehr dem vielbesprochenen Eigennamen Bellet gegenüber, über den u. A. Berliner, Magazin, I, 78, III, 60, בית תלמוד, ed. Weiss, II, 205, Löwenstein, Geschichte der Juden am Bodensee, p. 111 und W. H. Lowe, the Memorbook of Nürnberg, p. 23 zu vergleichen sind.

In schlechterem Zustande als die Wormser sind die Mainzer Inschriften erhalten. Nr. II stammt aus dem Jahre 1217, nicht 1218. Nr. IV soll nach einer unlesbaren, offenbar weggebrochenen ersten Zeile mit den Worten beginnen: עולמים קני ברחמים. Von diesem unmöglichen Hebräisch wird p. 50 sogar eine Uebersetzung gewagt: „Dans la demeure éternelle a été reçue, par la miséricorde". Das zweite Wort lautet deutlich: קבן. Darnach ist, wie sofort klar ist, nach dem besonders durch zahlreiche Beispiele aus Worms belegten Gebrauche, zu ergänzen und zu lesen: עולמים קב[ל ברחמים צור] Hort der Ewigkeit, nimm auf in Barmherzigkeit die Seele der Jungfrau Gut-

heil, Tochter Jakobs. In Worms ist dieser Eingang so formelhaft erstarrt, dass zuweilen צור עולמים נשמתה קבל ברחמים לראש gesetzt wird. Wir haben hier ein Beispiel desselben Brauches, den Le Blant für die christlichen Epitaphien festgestellt hat, dass einzelne Wendungen aus den Gebeten für die Seelen der Abgeschiedenen in die Grabschriften übergehen. So hat bereits Ascoli, Iscrizioni inedite o mal note greche, latine, ebraiche, p. 65, trefflich gesehen, dass die Worte in Nr. 23 (Brindisi)

קול נשמע מבשר שלום
רצון יראו עושה שלום
שמעו דבר שלום
(י)[ת]נח נפשו משכבו בשלום

ein Stück aus dem z. B. im Romagnaritual und im römischen Machsor überlieferten alten צידוק הדין darstellen. Ich habe die Anfänge mit Punkten versehen, weil sie die vier letzten Buchstaben eines offenbar das ganze Alphabet hindurchgeführten, auf שלום endenden Gebetstückes enthalten, wonach J. Derenbourg, Revue des études juives, II, 132 zu ergänzen und zu berichtigen ist. Aber auch eine andere Grabschrift aus Brindisi bei Ascoli Nr. 24, die aus dem Jahre 832 stammende der Lea, Tochter des Eutychos (יפה מזל), enthält mit kleinen Varianten ein Stück desselben Grabgebetes in den Worten:

שומרי נימי גן עדן פיתחו לה שערי גן עדן
ותבוא לאה לגן עדן
פתחו לה שערי גן עדן
מחמדים בימינה וממתקים בשמאלה
ואת תענה ותאמר לה
זה דודי וזה ריעי.

Um jedoch nach Mainz zurückzukehren, so erwartet uns am Schlusse von No. IV ein neues Räthsel. סרה heisst der Unhold, der unserem sonst Alles übersetzenden Epigraphiker den Stossseufzer abringt: „Je ne puis expliquer les trois dernières lettres“. Man denke einen römischen Inschriftenforscher, der D. M. nicht „deuten“ kann! Aber wo gäbe es einen Vergleich mit dem, was auf dem Gebiete jüdischen Wissens Alles möglich ist. אמן ואמן — es war richtig nach dem Steine אמן וא zu schreiben — schliesst der Stein, und ein Bibelkliniker und Operateur des A. T. fällt nicht selber ein mit der Ergänzung: Sela. Aber was sage ich, Ergänzung! Gross und breit mit dem gabeligen Geweih des ל die obere Zeile spiessend,

steht das סלה am Schlusse, dessen drei Buchstaben nicht zu erklären sein sollen. Armer Dulder Hiob, so hast du auch nach dem Tode noch umsonst gelitten, wenn an dem blühenden Leibe deiner einzig herrlichen Sprache Hände herumschneiden, die kein Nagelbreit Hebräisch zu heilen vermögen!

Aber es harren unser noch neue Unglaublichkeiten in Nr. V. Da soll es gar heissen: מצבת מנוחת? .. ראש ר סרכא אברהם? „mais il est certain, heisst es p. 50, qu'on doit compléter le sens de la manière suivante: c'est la stèle du repos pour la tête du Rabbi Sarka Abraham".

Der neue Mainzer Rabbiner Sarka Abraham ist eine noch grössere Ueberraschung als die Tochter Eppele. Leider protestirt aber der Stein gegen diese Errungenschaft. Es steht da nämlich klar und unzweifelhaft zu lesen: ר' אשר בר כה' אברהם also R. Ascher b. R. Abraham, weniger auffällig allerdings, aber etwas glaubhafter. Die letzten Zeilen dieser Inschrift klingen vollends zum Verzweifeln:

לפראט ש[ש]
נ̇נ̇ע̇(?)א ואם.

Das heisst aber selbst mittelalterlichem Hebräisch und seiner Rechtschreibung der Barbarei denn doch etwas zu viel zumuthen. Ich schreibe jedoch bloss die deutliche Aussage des Steines ab, wenn ich lese:

לפ̇ לא̇ שש̇ [תהא]
נ̇ב̇ע̇ א̇ וא̇ סלה

No. VI, im Lichtdruck vollendet gelungen, ist gleichwohl nicht ohne Schaden davongekommen. תניח, wie deutlich auf dem Steine steht, war nicht willkürlich und stillschweigend in תנוח zu ändern, da es das Vorkommen der gleichen Formel auf Wormser Epitaphien in erwünschter Weise bestätigt. אמן ואם לה „Amen et Amen pour elle". Was muss Alles im Hebräischen für möglich gehalten werden, wenn die Deutung und Uebersetzung gewagt wird: „Amen und Amen ihr". Natürlich steht wieder in wahren Majuskeln gross und mächtig zu lesen:

אמן וא̇ סלה.

Gern würde ich mit diesem frommen Amen, Amen, Sela diese unerquickliche Arbeit beschliessen, wenn nicht noch eine sechste Tafel die Aufmerksamkeit für sich in Anspruch nähme. Es sind alte Bekannte, die uns aus ihren Zügen winken! Sämmtliche Stücke sind, ohne dass uns dies, wie es Pflicht

gewesen wäre, mit einem Worte angedeutet wird, dem Buche Alfred Hilgard's Die Urkunden der Stadt Speier (Strassburg 1885, 4°) einfach entnommen, wo der Herausgeber sie bereits einmal entziffert und übersetzt hat. Aber was bedeutet der Wiederabdruck der Urkunden gegen die beharrliche Wiederholung der entstellendsten Verstösse! Vor neun Jahren habe ich in der Frankel-Graetz'schen Monatsschrift 35, 517 ff. bereits, um einen Ausdruck Wellhausen's zu gebrauchen, das Ungeziefer von diesen Blättern gesäubert, aber sie erscheinen getrost von Neuem mit demselben schmückenden Ueberzug, wie um die Wahrheit zu beleuchten, dass jüdische Litteratur mit Ausschluss der Oeffentlichkeit gemacht wird und mit ihrem Geräusche den Frieden der Olympier auf dem Katheder und in den Akademieen nicht stören kann. So müssen sich denn die armen Juden von Speier wieder einmal die Selbstbeschimpfung gefallen lassen, dass in ihrer eigenen Unterschrift sie sich bezeichnen sollen als „die, welche zwischen den Krambuden sind." Oder klingt es jetzt vornehmer, wenn sie von sich sagen: „ceux, qui sont entre les boutiques (p. 53 und 55)?" Einmal ist das Wörtchen כל und in einer zweiten Urkunde das Wort לאותם nachgetragen worden, es muss also am Ende wiederholt werden: כל דביני חשי und לאותם דביני חשי d. h.: die zwischen den Zeilen stehenden Worte כל und לאותם gehören dem authentischen Texte der Urkunden an. Unbekannt mit diesem geläufigsten aller Vermerke aus חשי die Unform חני herausbuchstabirend, hatte der Herausgeber dort bereits ein sonst herrliches Buch entstellt. Und trotz dieses erbärmlichen Endes der Kramläden sehen wir sie in den französischen Bau von Neuem ihren Einzug halten. Doch nein! P. 53, n. 2 hören wir: „On m'a proposé de lire לאותם דביני חשי, et dans ce cas on doit traduire: nous avons signé etc. tout ce qui est contenu dans ces lignes". Das heisst dann in der That den Teufel mit Beelzebub austreiben und ein Missverständniss durch ein noch gröberes beseitigen. Alle Irrthümer und Fehllesungen sehen wir hier wiederkehren, ach, es fehlt kein theures Haupt! Da ist wieder נכתוּבא zu lesen, und מהורדא, in dem ich Monatsschrift 36, 92 ff. Herde oder Hördt oberhalb Speier erkennen gelehrt habe, wuchert unverstanden und unübersetzt weiter.

Ueber das zwölfte und letzte „Document", den Papyrusfetzen auf Tafel VII, kann hier hinweggegangen werden. Herr Prof. J. Karabacek, der erste Kenner und Beherrscher dieses Gebietes, hat in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 1894, 293 f. darüber geurtheilt, „dass Herr Merx,

welcher mit diesem Fragmente offenbar zum ersten Male, arabische Paläographie betrieb, kein wesentliches Wort seines Textes erkannt."

Mit dieser bemerkenswerthen Uebereinstimmung eines unabhängigen Prüfungsergebnisses wäre hier zu schliessen, wenn aus den Nachträgen nicht noch neue Anstösse zu beseitigen wären. Das wiederholt auftretende klare und unzweifelhafte אברהים אלאסוד wird p. 57 nochmals Ibrahim al-Atoud gelesen und wiedergegeben. In den zum Ueberfluss aus נחלת שבעה mit Uebersetzung ausgehobenen Formeln erscheint p. 59: להוריש ולהשכיר ולהשכין ולהחליף. Die harmlosen Worte sollen aber bedeuten: „Il pourra en chasser les habitants, la donner en louer, permettre qu'on y loue, la troquer". Woher diese brutale Willkür auf der einen, diese geschwätzige Synonymik auf der anderen Seite in einem gerichtlichen Acte? Wehe über eine Behörde, die solcher autoritativen Uebersetzerei eine jüdische Urkunde ausliefert! Wer Vererben mit Verjagen, Verpfänden mit Vermiethen wiedergiebt, für den müsste ein neues Capitel von Dolmetschen mit Beiwörtern Luther'scher Prägung geschrieben werden.

So haben sich diese Documente arabischer und hebräischer Paläographie unversehens zu Documenten darüber verwandelt, was Alles auf dem Gebiete der jüdischen Wissenschaft möglich, man möchte sagen: universitätsfähig ist. Mit Schrecken muss man daran denken, was aus der jüdischen Litteratur, wenn nicht zufällig, ohne Verschulden der christlichen Civilisation, die Juden noch auf der Welt wären, unter der Hand solcher Schriftgelehrter und Zeichendeuter an Aberwitz und Unsinnigkeit herausgelesen würde, ohne dass Jemand da wäre, der dawider, und sei er auch nur ein Rufer in der Wüste, Zeugniss ablegte! Ich weiss sehr wohl, dass die Universitäten ihre Namen ursprünglich nur der Gesammtheit der Landsmann- oder Burschenschaften verdanken, die sich auf ihrem Gebiete zusammengefunden hatten, aber dem Ideale, das wir heute mit dem Begriff der universitas litterarum verbinden, entspricht durchaus die Forderung, dass es zwischen Himmel und Erde keine Frage gebe, über die nicht Ein Mitglied wenigstens dieser Körperschaft spruchbefugt zu urtheilen im Stande wäre. Und nur das Schriftthum und die Geschichte einer Gesammtheit, die alle monotheistischen Religionen dieser Erde aus ihrem Schosse entlassen hat, in deren Boden die heiligsten Begriffe der Menschheit wurzeln und alle Ströme entspringen, die heute noch die Mühlen aller theologischen Facultäten treiben, sollen

vor der Thüre bleiben, wo in den Palast der Erkenntniss der letzte und jüngste Ausläufer der Natur- und Geisteswissenschaften Einlass heischt und findet! Die Forderung, dass auch die jüdische Theologie als Facultät den Universitäten einverleibt werde, würde heute, nachdem wir es so herrlich weit gebracht haben, als unreife Knabenhaftigkeit oder romantische Schwärmerei belächelt werden. Um so dringender wird aber dann die Vertretung der jüdischen Wissenschaft an unseren Hochschulen, die durch deren Mangel nicht nur eine Lücke aufweisen, sondern oft genug eine Schmälerung ihres sonst so gerechten Ansehens zu befahren haben. Es ist nicht nur eine Frage der Gerechtigkeit, sondern im wohlverstandenen Interesse unserer Hochschulen selber zu wünschen, dass ein so tief mit der Geschichte und Erkenntniss der Menschheit verwachsenes Schriftthum wie das jüdische an ihnen nicht unvertreten bleibe.

Das Vorurtheil, als ob man mit der sog. Kenntniss des A. T. auch die Befugniss erworben habe, in jüdischen Dingen mitzureden, muss einfach weggeräumt werden. Man kann in beiden Testamenten Bescheid wissen und doch behaupten, wie es in unseren Documenten geschieht (p. 12), dass die Juden für Testament kein hebräisches Wort haben. Aller grammatische Tiefblick und alle historische Schulung hat Ewald nicht in den Stand gesetzt, ein Stück aus der Abendliturgie des jüdischen Hüttenfestes zu erkennen und vor barer Lächerlichkeit sich zu bewahren. Das Quellenscheiden und Herumdoctern an dem geduldigen Bibelwort befähigt auch nicht einmal zur Beurtheilung des letzten Trümmers jüdischer Litteratur. Man kann jedem Bibelverse anriechen zu können vermeinen, nach welcher Quelle er schmeckt und ihn in Formeln fassen, die eher dem Ammoniak in der Sprache der Chemie als einem Stück der heiligen Schrift ähnlich sehen, und vor einer Zeile urhebräischen Sprachguts in die kläglichste Rathlosigkeit und jämmerlichste Verzweiflung stürzen. Paul de Lagarde hat die Namen der Psalmisten aus dem Psalter heraushören wollen; wie weit seine sprachliche Vorbereitung gereicht hat, das hat ihm sicher zu seiner eigenen Verblüffung das erste beste Plutstück gezeigt. Es gehört eben mehr dazu, als hebräische Charaktere nachmalen zu können, um einen jüdischen Text, ohne sich die ärgerlichsten Blössen zu geben, zuverlässig auszulegen. Wenn Mommsen von der prähistorischen Wissenschaft gesagt hat, sie sei diejenige Disciplin, in der man der Kenntniss des ABC's entrathen könne, so verlangt unter den

historischen Wissenschaften selbst die jüdische denn doch etwas mehr als die Beherrschung des hebräischen Alphabets.

Es giebt im ganzen Bereiche der Wissenschaft kein Gebiet, in dem so belustigende und doch wieder so betrübende und das Ansehen ernster Forschung herabsetzende Irrthümer an der Tagesordnung wären, wie das unsere. Aber man wähne nicht, dass es ja vergleichsweise unschuldige Fehler seien, kleine Harmlosigkeiten, welche die Unkenntnis auf diesem Gebiete zeitige. Immer gebieterischer macht die Wahrheit sich vernehmbar, dass das Neue Testament ohne die Kenntniss des jüdischen Mutterbodens, auf dem es erwachsen ist, ein Buch mit sieben Siegeln ist. Aber nicht nur für das Verständniss dieses Schriftwerkes und des Urchristenthums, sondern bis tief hinein in die Entwickelung dieser weltgeschichtlichen Erscheinung, der Kirche, ihrer Väter und Lehrer, bietet das Judenthum sich als Führer und Fackel an. Wie soll eine wirkliche und zuverlässige Erkenntniss dieser Quellen angebahnt werden, so lange Missverständnisse so crasser und unglaublicher Art möglich sind, wie es das zweifelhafte Vorrecht dieser Wissenschaft ist. Wie soll die Forterbung unsterblicher Schnitzer, dieser Zweig, um in modern wissenschaftlicher Sprache zu reden, von Totemismus im Clan der Theologen ausgerottet werden, solange die einzige Quelle, aus der frische und wahre Belehrung sprudeln könnte, vornehm oder böswillig vernachlässigt wird! Dann weiss freilich, wie es nicht anders möglich ist, der Eine davon zu erzählen, dass auch nach jüdischer Tradition die Erzmütter schon vom heiligen Geiste beschattet wurden, weil er — eine wahre generatio aequivoca — בראש = בר״ה השנה in ברוח הקודש auflöst, und der Andere hält es für möglich man könne in einer semitischen Sprache sagen: לחברך לא תעבד das thue auch Deinem Chaber nicht. Dann wagt aber auch, was eine noch traurigere Seite dieser Sache ist, Einer, der nicht zehn Schritte auf rabbinischem Boden ohne Gängelband zu trippeln im Stande ist, einer Erklärung, die ein ganzer Verband von Rabbinern auf seine sachkundige und gewissenhaft erworbene Ueberzeugung hin in Sachen des Rabbinismus abgiebt, leichtfertig entgegen zu treten, als genügte es, eine hebräische Grammatik oder sogar Geschichte unternommen zu haben, um in solchen Fragen spruchbefugt mitzureden.

Aber die jüdische Wissenschaft ist keineswegs Arcandisciplin. Keine von allen kann ein vitaleres Interesse an ihrer möglichsten Verbreitung und Oeffentlichkeit haben; hier ist Wissen nicht nur Macht, sondern Leben. Jeder Fussbreit, um

den ihre Pflege zunimmt, ist dem Vorurtheil abgerungen und eine Stufe näher zur Anerkennung. Der Menschengeist meistert entlegnere und abstrusere Gebiete als dieses, aber nur aus der Liebe wird die Erkenntniss geboren, nur dem Ackersmann, der vertrauensvoll und freudig den Samen in die Furchen streut, erschliesst sich entgegenkommend des Bodens nahrungspendende Kraft. Niemand kann dem Gaste, der Belehrung suchend bei ihr eintritt, williger entgegengehen, als die so wenig verwöhnte, in der Schule der Entbehrung und Ungunst gross gewordene jüdische Wissenschaft. Aber unwürdig und heuchlerisch wäre es, Dankbarkeit zu zeigen, wo Schmalhans den Küchenmeister spielen und, der noch lernen sollte, den Lehrstuhl besteigen will. Schon haben Universitäten wie Oxford und Cambridge die jüdische Wissenschaft in ihren Kreis aufgenommen und ernstlich dafür Sorge zu tragen angefangen, dass an ihnen auch Gelegenheit zur Vertiefung und zum Eindringen in dieses Gebiet geboten werde. Das Beispiel muss allgemeine Nachfolge finden, wenn nicht die Arbeit ernster Forscher ein Spott und selbst ihr redliches Bemühen zum Hohn werden soll, weil sie nicht gelernt haben, Forderungen, deren Befriedigung zum ABC in allen Wissenschaften gehört, auch nur in's Auge zu fassen, und Unwissenheit in jüdischen Dingen schon Wissen genug ist.

Die Thargumim zur Thorahlection am 7. Pesach- und 1. Schabuoth-Tage.

Von

Dr. **M. Ginsburger.**

(Fortsetzung)

In der Anwendung der Tempora folgt Ps. Jon. der Uebersetzung des Onkelos in folgenden Fällen: עדי 13, 22 (C. V., C. N. u. ed. הוה פסק aber C. P. פסק); וימר 14, 3; (C. V., C. N. u. ed. und wahrscheinlich hiervon abhängig M. V. ואמר; C. P. dagegen וימר); וירדף 14, 4; (C. P. ורדף!); עבדנא 14, 15; (C. P. עבדינן!); ואמרו 14, 11 (C. P. ואמרין!); ואתיבו 19, 8; (C. P. ועניין aber C. V. וענון); ואמרו 18, 8 (C. P. ואמרו! aber C. V. ואמרין!); דיקרב 19, 12 (C. V. די קריב, aber C. P. דיקרב); תנין 19, 18 (C. P. הוה תנן C. V. עמר); נשתי 15, 24; (C. P. אנן שתיין). In einzelnen Fällen gebraucht Jeruschalmi dasselbe Verbum wie Onkelos, aber in einer

anderen Form, wo Ps. Jon. ebenfalls letzterem folgt. Man vergleiche: ותקוף 14, 8; (C. P. ואתקוף); ומינין 19, 11; מומנין C. V. (C. P. f. מומנין) וט 19, 16 (C. P. ואיזדעזעו C. V. dagegen וזעו); und V. 18.

Das Waw des Verbum הוה behält wie im jer. Talmud[1]) so auch im jerusalemischen Thargum seine consonantische Natur bei, z. B. C. P. ותהוון 19, 5, 6; (C. V. ותיהוון); C. V. וידוון 19, 11; (C. P. וידויין!); Ps. Jon. dagegen wie Onk. ותהון und וידון. Der Vocal der zweiten Sylbe im Inf. und Impf. des Verbum סלק „hinaufgehen" ist im Jeruschalmi „u", im Ps. Jon. dagegen wie im Onkelos „a", vergl.: מלמסק 19, 12 דלא למסוק (C. V. למיסוק); למיסק 19, 23 C. P. למסוק; ותיסק 19, 24 C. P. ותיסוק, doch hat auch Ps. Jon. noch in demselben Verse למיסוק! Die Pronomina personalia werden bekanntlich im Jeruschalmi beim Verbum meistens durch ית mit dem Suffix, im Onkelos dagegen durch Anhängung des Suffixum an das Verbum ausgedrückt, auch in dieser Beziehung weicht Ps. Jon. häufig vom Jer. ab und stimmt mit Onk. überein. להנפקותנא (Onk. und M. V. לאפקותנא st. למפקא יתן); 14, 11; נסיא Ps. Jon. (Onk. נסיה) C. P. und C. V. נסי יתיה 15, 26; אסך C. P. מאסי יתך (C. V. מסי) 15, 26; דפקוד st. דפקיד יתיה C. P., (C. V. די פקיד) 19, 7; ותומיניון st. ותקדיש יתהון C. P. 19, 10; וקדשוהי (Onk. וקדישיה M. V. וקדשהי) st. וקדש יתהון C. P. (C. V. וקדיש יתיה) 19, 23.

Aber nicht nur in lexikalischer und grammatischer Hinsicht unterscheidet sich Jeruschalmi oft von Onkelos, sondern auch bezüglich der Auffassung des hebräischen Textes, und auch in dieser Beziehung weicht Ps. Jon. häufig vom Jeruschalmi ab und folgt Onkelos. An Beispielen seien die folgenden erwähnt:

1) לנחתם הדרך 13, 21; Ps. Jon. wie Onk. לדברותהון באורחא dagegen C. P. למתקנא להון אתר בית מישרוי.
2) פי החורת 14, 1 u. 9; Ps. Jon. פומי חירתא Onk. פום חירתא dagegen C. P. פום חירתא. פונדקי [ד]חירתא resp. פונדקי חירתא C. V. in beiden Fällen פונדקי חירתה; nach Mech. cit. von Jalqut (מקום אטלם).
3) מגדל 14, 1; Ps. Jon. und Onk. מגדול, so auch C. V.; dagegen C. P. מגדלא nach der Ansicht des R. Josua in der Mechiltha.
4) בארץ 14, 3; Ps. Jon. und Onk. בארעא, dagegen C. P. und C. V. במדברא!

---

[1]) Schlesinger, das. S. 53.

5) מעבדנו 14, 5; Ps. Jon. u. Onk. (cod. B. u. Pat.) מפלחנא Sab. מפולחננא also substantivisch, C. P. מלמפלח קומין C. V. מלמפלוח קדמן vgl. auch M. V. מלמיפלחנא u. R, cod. B.
6) למות 14, 11; Ps. Jon. u. Onk. לממת; C. P. למקברא יתן.
7) ממתנו 14, 12; Ps. Jon. u. Onk. (cod. B.) מדנמות; Sab. מדנימות; C. P. מן למקטלא יתן.
8) עשיתי למצרים 19, 4 Ps. Jon. und Onk. עבדית למצראי; C. P., C. V. אתפרעית מן מ׳, nach Mech: לשעבר לא נפרעתי מהם אלא על־.
9) ביום הזה 19, 1; Ps. Jon. und Onk. ביומא הדין C. P. היך זמן יומא דין (C. V. הדין).
10) לזקני העם 19, 7; Ps. Jon. u. Onk. לסבי עמא C. P. לחכימי עמא (C. V. לחכימיא דעמא).
11) יד 19, 13; Ps. Jon. u. Onk. ידא; C. P. ידא דקטלא C. V. יד דאניש.
12) אל ראש 19, 20; Ps. Jon. u. Onk. לריש; C. P. u. C. V. מן ריש!
13) הגשים 19, 22; Ps. Jon. u. Onk. דקריבין לשמשא; C. P. u. C. V. דקימין ומשמשין.
14) יפרץ בהם 19, 22 und 24; Ps. Jon. und Onk. יקטול בהון C. P. יתקוף בהון רבונו C. V. יתקוף בהון רבונו.
15) על פניכם 20, 17; Ps. Jon. und Onk. על אפיכון; C. V. על פומהון (l. פומכן).
16) אוכיר 20, 21; Ps. Jon. u. Onk. אשרי שכינתי C. V. תדברון יח שמי.

Oft kommt es auch vor, dass Jeruschalmi zum Zwecke grösserer Deutlichkeit ein einfaches hebräisches Wort umschreibt, während Ps. Jon. wie Onkelos dasselbe beibehält, z. B. ולילה 13, 21; Ps. Jon. ובליליא; C. P. ואוף בליליא; באשמרת 14, 24; Ps. Jon. במטרת C. P. בעידני C. V. בעידן; vgl. dag. V. 27 לפנות, wo auch Ps. Jon. mit Onk. לעדוני resp. לעידן hat. עד אחד 14, 28 Ps. Jon. עד חד; C. P. אוף לא חד; נכחו 14, 1; Ps. Jon. u. Onk. לקבליה C. P. מכוונין; aber C. V. כל קבלה. Umgekehrt ist dieses Verhältniss in 14, 19, wo C. P. für ויעמד die Uebersetzung וקם ליה (C. V. לה), Ps. Jon. dagegen mit Onk. ושרא hat. Vgl. auch 15, 22; Ps. Jon. קרא שמיה (Onk. שמה) C. P. איתקרי שמה.

Es bleibt uns schliesslich nur noch eine Art von Divergenzen zwischen der babylonischen und palästinischen Uebersetzungsweise zu besprechen übrig, nämlich die Umschreibung der Anthropomorphismen. Hier aber zeigt sich am deutlichsten, bezüglich der in Rede stehenden Abschnitte die Verschieden-

heit des Ps. Jon. vom Jeruschalmi und dessen Uebereinstimmung mit Onkelos. Denn schon eine oberflächliche Betrachtung lässt im Jeruschalmi das Bestreben erkennen, sämmtliche von Gott ausgesagten Handlungen zu umschreiben durch Hinzufügung von מימרא oder דיברא. Bei Onkelos dagegen ebenso wie bei Ps. Jon. sind es, wie gleich durch Beispiele gezeigt werden soll, nur ganz vereinzelte Fälle, in denen eine derartige Umschreibung angewendet wird, und ich habe aus dieser Thatsache bereits in meiner Diss. „Die Anthropomorphismen in den Thargumim" schliessen zu müssen geglaubt, dass der Jeruschalmi, abgesehen von späteren Zusätzen und Entstellungen, älter ist als Onkelos. Denn einerseits macht sich, wie ich hier nochmals betonen will, diese Scheu vor Anthropomorphismen schon in den jüngeren Schriften des alten Testaments geltend, und andererseits liesse sich die fast regelmässige Anwendung von מימרא דה' oder דיברא דה' statt des einfachen ה' gar nicht erklären in einer Zeit, wo der „Logos" (also in aramäisch redenden Ländern ebenfalls מימרא oder דיברא) von christlichen Theologen in einem dem Judenthume so sehr wiederstrebenden Sinne angewendet wurde.

Sehen wir nun einstweilen von der Uebersetzung zu 13, 17 ab, so sind im Jeruschalmi folgende Umschreibungen durch מימרא resp. דיברא zu erwähnen, wo Ps. Jon. und Onkelos nicht umschreiben: ודבר מימרא דה' (C. V.) 13, 18; (C. P. ohne Umschreibung!); ומליל דיבריה דה' (C. P.) 14, 1; ויתייקר מימרי (C. P.) 14, 4, 15; ואתקף מימרא דה' (C. P.) 14, 7; ואמר מימרא דה' [resp. מימריה] (C. P.) 14, 15, 26; 19, 9, 10, 21, 24; 20, 19 (C. V.) וקרא דבריה דה' ושניק מימרא דה' (C. P.) 14, 27; מליל מימרא דה' (C. P.) 19, 3, 20; פקיד מימרא דה' (C. P.) 19, 7; מימרי מתגלי (C. P.) 19. 9; 20, 21 (C. V.); יתגלי מימרא ואליף; ואיתגלי מימרא דה' (C. P.) 19, 11: דה' (C. P.) 19, 20; מימרא דה' C. P. 15, 25; (C. V. חסר.) Ausserdem weicht Ps. Jon. noch in folgenden Fällen von Jeruschalmi ab und stimmt mit Onkelos überein: Ps. Jon. אנא הוא ה' אסאך (Onk. אסך); C. P. אנא ה' דבמימרי מאסי יתך; Ps. Jon. u. Onk. תקבלון למימרי C. P. תשמעון בקל מימרי 15, 26; 19, 5. Ps. Jon. und Onk. קדמי C. P. und C. V. לשמי 19, 5 aber V. 6 auch C. P. קדמי dagegen C. V. r. לשמי und 20, 21 auch Ps. Jon. לשמי; Ps. Jon. und Onk. קדם ה'; C. P. und C. V. בצלו קדם ה' 19, 8, 9; Ps. Jon. und Onk. בך; C. P. בנבואתך; C. V. במלי נבואתך 19, 9; hier ist zwar von Mose und nicht von Gott die Rede, aber die Umschreibung soll eben zeigen, dass ein Unterschied sei zwischen dem Glauben an Gott und dem Glauben an

Mose. Ps. Jon. und Onk. יתמליל מן קדם ה׳ C. V. ימליל מימרא דה׳ 20, 16; Ps. Jon. und Onk. אתגלי יקרא דה׳ C. V. איתגלי יקר שכינתא דה׳ 20, 17, Diese letztere Verbindung ist, wie ich in meiner Diss. gezeigt habe, späteren Ursprungs, und richtig ist nur יקרא. Uebrigens hat auch Ps. Jon. gleich im darauffolgenden Verse wie C. V. fälschlicher Weise יקר שכינתא, dahingegen Onkelos יקרא. Ursprünglich hiess es aber dort wahrscheinlich in Jeruschalmi שכינתא oder שכינת יקרא. C. P. hat leider zu diesem Verse keine Uebersetzung. Ps. Jon. und Onk. אשרי שכינתי C. V. תדכרו ית שמי קדישא 20, 21; Ps. Jon. und Onk. אשלח ברכתי C. V. עליכון מימרי מתגלי 20, 21.

Aus den angeführten Beispielen geht also mit Sicherheit hervor, dass Ps. Jon. die Uebersetzung des Onkelos gekannt und benutzt hat. Auf der anderen Seite ist jedoch eben so sicher, dass der Verfasser oder besser Compilator dieses Thargums auch eine palästinische Version vor sich gehabt hat. Die Beweise, die sich für diese Behauptung herbeibringen lassen, sind sehr zahlreich. Zunächst gehört hierher der Umstand, dass im Ps. Jon., wie bereits bekannt, das Verbum ראה „sehen" regelmässig durch חמא und nicht wie im Onkelos durch חזא übersetzt wird, ferner lautet die Wiedergabe von כי „denn" überall ארום und nicht ארי. Ausserdem stimmt Ps. Jon. noch an folgenden Stellen mit Jeruschalmi[1]) überein, während er von Onkelos abweicht: על גיף ימא st. על ימא 14, 1; עריק (C. P. ערק) st. אזל 14, 4; וצלו st. וזעיקו (M. V. וצווחו) 14, 9; וארכין st. וארים 14, 15, 21, 26, 27; (M. V. f. ומרים 14, 15;) ואוריק (C. V. ואדיק C. P. ובדיק) st. ואסתכי 14, 24; הי גשורין (l. כשורין) (C. P. היך); st. שורין 14, 28 ebenso: הי כעל (C. V. und C. P. היך על) st. כידעל 19, 4; וחזר (C. P. ואחזר) st. ואתיב 15, 19; וזמרת (C. P. ומזמרת) st. ומעניא 15, 19; חלוצה st. חגרא 15, 22; בגין כן st. על כן 15, 22 und בגין st. בדיל 20, 17; ואחוי ליה (C. V. וחוי) st. ואלפיה 15, 26; וטלק (C. V. וקלק) st. ורמא 15, 26; ותתני st. ותחוי 19, 3; ותני st. וחוי 19, 9; ית מה די (C. V. ית מן די C. P. יתמאד) st. יתד 19, 4; טענית (C. V. טבלית) st. נטילית (M. V. אטיל׳) 19, 4; כדון (C. V. כדו) st. כען 19, 4; אין (C. P. אי) st. אם 19, 4; חזור חזור st. סחור סחור 19, 12; מן בגלל st. בדיל 20, 17; חציבין st. פסילן 20, 22. Bemerke auch die Verschiedenheit des genus! אפיסתא (C. P. אפסית) st. ותחללינה 20, 22.

---

[1]) Unter dieser Rubrik werden nur diejenigen Ausdrücke angeführt, welche uns thatsächlich noch im C. P. oder C. V. erhalten sind; und zwar ist im Allgemeinen nur C. P. zum Vergleich herangezogen.

Noch deutlicher zeigen die Verwandtschaft des Ps. Jon. mit dem Jeruschalmi diejenigen Stellen, an welchen der hebr. Text nicht wörtlich übersetzt sondern umschrieben wird, und wo gleichwohl ersterer mit letzterem übereinstimmt. Hierbei muss es allerdings dahingestellt bleiben, ob Ps. Jon. von den uns überlieferten Versionen des Jeruschalmi oder umgekehrt diese von Ps. Jon. abhängig sind, oder ob schliesslich beide aus einer und derselben Quelle geschöpft haben. An Beispielen seien die folgenden erwähnt: טרד עליהון טעוות צפון נגדוי דמדברא (C. V. טעותה פער, C. P. טרא, בעיל צפון) Onk. עד אימת את קאים אחד עליהון 14, 4; אנת קאי ומצלי קדמי (C. V. אימתי); Onk. קבילית צלותך 14, 15; והוה ענגא פלגיה מצ׳ (C. P. אימתי); Onk. נהורא ופלגיה חשוכא (C. V. פלגה C. P. פלגא u. נהור) Onk. והוה ענגא וקבלא למ׳ 14, 20; ואוריק! ברגוז (C. V. ואדיק מימריה דה׳ על C. P. ובדיק ה׳ ברגז) Onk. ואכתכי ה׳ על 14, 24; בעמודא דאישתא למירמי וכו׳ (C. V. ורמא עליהון נפטא ואשתא וא״ב; C. P. בעמודא דאישתא ואבני ברדא. In beiden Handschriften ist eine Verstümmelung eingetreten, es muss heissen: בעמודא דאישתא וענגא ורמא עליהון נפטא ואישתא ואבני ברדא, d. h. in C. V. fehlt die eigentl. Uebersetzung des Textes und in C. P. sind die zwischen דאישתא und ואישתא stehenden Worte ausgefallen.) Onk. בעמודא דאשתא וענגא 14, 24; מימרא דה׳ הוא דמניח להון קרבין (C. N. u. ed. דין הוא מימרא דה׳ דהוה עביד; C. V. u. C. N. ה׳) Onk. דא היא גבורתא דה׳ 14, 25; בתופייא הוון חיילן ובחנגייא (masc.!) מחנגין (C. V. הוון חיילין; C. P. ובמחולאתא והוון חליין) Onk. בתופין ובחנגין 15, 20; נודי ונשבחא (C. P. ונשבח) Onk. שבחו ואודו 15, 21; vgl. 15, 2; אילן מריר דארדפני (C. V. אילין דאירדופני C. P. abweichend) Onk. אעא 15, 25; נסיה בנסיונא עשיריתא (C. V. נסי יתיה בנ׳ עסיראה C. P. נסי יתיה וקם בנסיוניה) Onk. נסיה 15, 25; על ענגין הי כעל (C. V. על עללין! קלילין היך על C. P. על ענגי יקר שכינת׳ היך על) Onk. כידעל 19, 4; לאולפן אורייתי (C. V. אורייתא) Onk. לפולחני 19, 4; או גירין דאשא ידרקון! ביה (C. V. יתקשטון ed. יתקשתון C. P. גומרין דא׳ יזדרקון) Onk. אישתדאה ישתדי 19, 13; בקל נעים ומשבח ונעימתא מליא (C. V. בקל נעים C. P. בקל בסים ובנעימא קלא?) Onk. בקל 19, 19; אין ארימת פרזלא דמיניה מתעביד סייפא על אבנא (C. V. אין עברת! פורזלא עלוי C. P. אין עברתא! פ׳ עליהון) Onk. דילמא תרים חרבך עלה 20, 22.

Ps. Jon. weicht nun aber auch in vielen Fällen sowohl vom Jeruschalmi wie von Onkelos ab, und zwar lassen sich diese Abweichungen nach zwei Gesichtspunkten unterscheiden; es sind zunächst solche, welche blosse Varianten zu den uns überlieferten Versionen des Jeruschalmi (resp.

Onkelos?) darstellen — denn, wie schon C. P. u. C. V. zeigen, muss es vom Jeruschalmi mehrere z. Th. wesentlich von einander verschiedene Recensionen gegeben haben, ein Umstand, der viele Gelehrte dazu veranlasst hat, Ps. Jon. ebenfalls als ein palästinisches Thargum zu betrachten — ferner solche, welche meistens als Erläuterung zur eigentlichen Uebersetzung hinzugefügt werden und theilweise dem Midrasch entnommen sind, theilweise aber auch wohl vom Compilator selbst oder von späteren Abschreibern herrühren. Zur ersten Gattung gehören folgende Beispiele: Jer. ודבר Onk. ואסחר 13, 18; כל חד עם חמשא מפלגן Jer. מזיינין בעובדיא טביא (C. V. בעובדא מבא) Onk. מזרזין 13, 18 (Vgl. Mech. zu Ex. 12, 37 die Ansicht des R. Nathan oder n. a. LA. R. Jonathan, wo es aber statt שלש מאות־מאתים heissen muss; ferner vgl. man Mech. u. Jalqut z. St., wo die beiden Erklärungen מזוינים C. P. und מזורזים Onk. sich finden) Jer. איקר שכינתא דה׳ מימרא Onk. ה׳ 13, 21; לדתן ולאבירם וכו׳ Jer. על עיסק [Onk. על 14, 3; מטרפין הינן Jer. טעיין אינון (C. V. הגון) Onk. מטרבלין אינון; Ps. Jon. u. Onk. nach Mech. ib. 14, 3; פמורנא Jer. שלחינן (C. V. שלחנן) Onk. שלחנא (vgl. 13, 17) 14, 5; ומולית תלתאה למינך וניברין מתלתין Jer. ולמירדוף בבהילו אסיף על כל רתיכא ורתיכא וניברין ממנין על כולהון Onk. בוינא הוו ממנין עיכ׳ 14, 7; nach den verschiedenen Ansichten in Mech. ib. Jer. בידא מרממא פריקין (C. P. add. בריש גלי) Onk. בריש גלי nach Mech. 14, 8; ופרעה Jer. u. O. חמא מצוות צפון משתויב וקריב קדמוי קרבנין 14, 10; nach Mech. ib. פסק Jer. ארפי Onk. שבוק 14, 12; אדים C. V. ארעם C. P. תלי Onk. טול 14, 16; נגיבא Jer. u. Onk. יבשתא 14, 21; ושעמם C. V. ושאמם C. P. ושמם (ed. ושעמם!) Onk. ושניש 14, 24; ונסר Jer. ופרק Onk. ואגדי 14, 25; בקשיו Onk. בתקוף 14, 25; כל קביל גללוי Jer. u. Onk. לקדמותיה 14, 27; ושנק מימרא דה׳ Jer. ועלים ה׳ דלא וכו׳ (C. V. f. ושנן! ה׳) Onk. ושניק ה׳ 14, 27; Ps. Jon. nach Mech. ושיילו תלתא יומין במדברא במילין וכו׳ Jer. und Onk. ואולו 15, 22; Ps. Jon. nach Mech. דורשי רשומות אמרו; שוי C. V. חוי C. P. קרי Onk. גור 15, 25; כדנא Jer. כדין Onk. כדנן 19, 3; יום מחרא Jer. למחר Onk. מחר 19, 10; שכינתא דה׳ C. V. יקר שכינתא דה׳ C. P. u. Onk. מימרא דה׳ 19, 17; תחותי Jer. u. O. בשיפולי 19, 17; מן בגלל Jer. u. Onk. מן קדם; קוטרידה Jer. Onk. תגניה und הי כקוטרא C. V. u. Onk. כתנא aber C. P. בקימור 19, 18; יכוונן Jer. ידחקון Onk. יפנון 19, 21, 24; רב דבהון Jer. אוכלוסין סגיעין (C. V. מנין) Onk. סני 19, 21; לאסתכלא Jer. למיחמי Onk. למחוי 19, 21; ורתעו (l. ורתעו) Jer. Onk. וחשו 20, 15; במסוקיין Jer. u. Onk. בדרנין 20, 22; תתחמי Jer. und Onk. תתגלי 20, 22. Hierher

gehören auch die Fälle, in denen Ps. Jon. wie schon das Biblisch-Aramäische das Nun am Ende einer geschlossenen Silbe nicht assimilirt, z. B. וינדעון st. וידעון (Jer. und Onk.) 14, 4; ואפיק st. ואפיק (Jer. u. Onk.) 19, 10; ותנטרון st. ותטרון (Jer. u. Onk.) 19, 5; ebenso auch die Anwendung von אנת für את „du" 14, 16; 19, 23, 24; 20, 16.

Zur zweiten Kategorie gehören folgende Beispiele: ואפיק משה ית ארונא דגרמי יוסף בגויה nach bab. Sotah 13, b; (Ex. 13, 19); אתר דאתחפיו בענני יקרא 13, 20 nach der Ansicht R. Akiba's in Mech. ib.; ובלילא [הדר עמודא דעננא מבתריהון למיחשך לדרדפין מן בתריהון] 13, 21; wahrscheinlich nach der Ansicht von Rabbi in d. Mech.; wo jedoch eine Verstümmelung eingetreten zu sein scheint. פומי חידתא [מרביעתא דאתבריו בנווני בני נשא דכר ונוקבא ועיינין פתיחן להון הוא אתרא דמנים] 14, 2; nach der Ansicht d. Rabbi Elieser in Mech. und ib. לשעבר היתה נקראת פיתום; טעות צפון [דמשתייר מכל טעון דמצרים בנין דיימרון מצראי בחיר הוא בעל צפון מכל טעוותא דאשתייר ולא לקא וייתון למסגוד ליה בעל צפון נשתייר מכל היראות וישכחון יתכון] 14, 2; nach Mech. מי הניד לו האכמורין 14,5; nach Mech. ותנון אוקטוריא דאולו עם ישראל; הוא בידו אכרו טקים [אידו נפשיה] 14, 6; nach Mech. שלקחן בדברים דבר עמיה [במילין רכיכין] 14, 6 nach Mech. שהיה ידן של ישראל רמה מתגברין על מצראי 14, 8 nach Mech. כנסין מרגליין ואבנין טבן דדבר פישון מנינויתא דעדן לגו; על מצרים ניחון וניחון דבריגן לימא דסוף וימא דסוף רמא יתהון על ניפיה 14, 9; vielleicht im Anschluss an Cant. 1, 11 vgl. den Commentar zu Ps. Jon. in Pentat., ed. Wien 1794. מן בגלל מצראי דפתקין גירין ואבנין לישראל והוה עננא מקביל יתהון 14, 19; nach Mech. בחומרא רבא ויקירא דאיתברי מן שירויא; והיו מורקין בהם בחצים וכו' ויבה חקיק ומפרש שמא רבא ויקירא ועישרתי אתוותא די מחא ית מצראי ותלת' אבהת עלמא ושית אימהתא ותריסר שבטוי דיעקב 14, 21; nach Mech. und erweitert durch דאיתברי nach P. d. R. E. cap. 40 ר' לוי אומר vgl. auch M. Vajoscha; לתריסר בוזין כל קביל ומיא [נחלק ליי"ב גורים תריסר ש' דיעקב] 14, 21 nach Mech. Par. 4 קרשון הי כשורין דמן תלת מאה מילין 14, 22 vgl. Midr. Vajoscha בעידנא דאתיין חיילי מרומא לשבח; הגביה את גליו ו' מאות מיל והוון מהלכין 14, 24; vielleicht nach Mech. וזה היה עם הנץ הח' 14, 25; wahrscheinlich nach Mech. לשעבר גזירת שבתא וקים איקר אבא ואמא דיני פדא ומשקפי וקנסין; היו וכו' חק זה שבת דמקנסין לחייביא 15, 25 nach Mech. Ans. d. R. Josua ואם תעברון על פתגמי אורייתא ומשתלחין עלך וגו' וכו' 15, 26; nach Mech. Ans. d. R. Josua הא אם אשים וגו' בחד לירחא 19, 1; nach Mech. ראש חדש היה בלב מיחד 19, 2 nach Mech. השוו לנשיא 19, 3; nach Mech. זה יום שני ביומא תניינא 19, 3; לב אחד

nach Mech. אלה הנשים; מן פילוסין ואובילית יתכון לאתר בית מוקדשא למעבד תמן פסחא ובההוא ליליא אתיבית יתכון לפילוסין ואשא 19, 4; vgl. die verschiedenen Ansichten in der Mech. zu אתכם, wo jedoch die Darstellung nicht ganz in Ordnung zu sein scheint. מלכין קטירי כלילא וכהנין משמשין 19, 6 nach Mech. אי שרים יכול ונו'; ביומא ההוא 19, 7, nach der Zählung in der Mech. ביומא תליתאה 19, 9; nach Mech. ביומא רביעאה 19, 10; nach Mech. בשיתא בירחא ביומא ההוא 19, 14 nach Mech. זה יום ד'; ומן יד תלש מארי עלמא ית טוורא וקפיד 19, 16; nach Mech. מלמד שנתלש באוירא והוה זיין הי כאספקלריא 19, 17; nach Mech. קליא [היך הוו מתהפכין בשמעהון דכל חד vgl. b. Sabb. 81; וחד והיך הוו נפקין מן גוא בעורייא וית קל שופרא היך הות מחי! שהיו משמיעים את האדם לפי כחו; מיתיא] 20, 15; nach Mech. חתן משנים עשר מיל וקמו [תריסר מילין; 20, 15; nach Mech. לא תעבדון [למסגוד דמות שימשא וסיהרא וכוכביא ebenso V. 18; ומזליא ומלאכיא דמשמשין קדמי] 20, 20 nach Mech., Ansicht des R. Ismaël דמות שמשיים וכו'; ואנת פלח קדמי 20, 21; nach Mech. אלהן בנישריא; ר' אליעזר בן יעקב אומר אם תבא לביתי 20, 23; nach Mech. מכאן אמרו עשה כבש למובח.

Für Glossen halte ich folgende Lesarten im Ps. Jon.: 1) למדברא 13, 22; nähere Bestimmung zu לא עדי; 2) Die Uebersetzung des hebr. לב durch יצרא דלבא 14, 4, 7, 17; 3) לביש als Ergänzung zu ואיתהפיך 14, 5; 4) רשיעי דרא 14, 11; 5) יתגלי ה' עליכון וידון 14, 12; eine in den pal. Targumim häufig wiederkehrende Redensart; 6) וכתב עלוי שמא רבא ויקרא 15, 25; sicher ein späterer Zusatz; 7) בעיבא דענן [יקרא] 19, 9; 8) חוור חוור [ויקמון] 19, 12; 9) באבני ברדא 19, 13, eine Ergänzung zu יתרגם nach Analogie des Jer. im 2. Gliede; 10) קל 19, 13 zu שופרא, wohl nach Analogie von V. 16 und 19; ähnlich V. 16 קלין דרעים; 11) קטיר 19, 16; 12) למסתכלא 19, 24; wohl ein Fehler aus V. 21; 13) תוב 20, 16; dem Sinne nach ergänzt. (Fortsetzung folgt.)

Das Targum zu dem Achtzehngebete.

Von

A. Epstein.

Herr Dr. Gaster veröffentlichte in dieser Monatsschrift (oben S. 79—90) nach einer Handschrift aus Jemen eine aramäische Paraphrase des Achtzehngebetes und gelangte in den einleitenden Bemerkungen über Herkunft und Alter der-

selben zu Ergebnissen, welche, wie mir scheinen will, vor der Kritik nicht bestehen können. Ich will in den folgendn Ausführungen den Versuch machen, der interessanten Paraphrase diejenige Stellung in der Litteratur anzuweisen, welche ihr meiner Meinung nach in Wirklichkeit gebührt.

Die Paraphrase darf keineswegs zu den palästinischen Targumim gezählt werden. Der Text der Gebete, welcher dem Bearbeiter vorlag, ist nicht der Text der palästinischen Juden. Diese vereinigten ולירושלים (in manchem Ritus תשכון beginnend) mit את צמח דוד zu Einer Benediction, um die Zahl 18 nicht zu überschreiten [1]), während unser Paraphrast diese Absätze trennt und 19 Benedictionen hat. Die 17. Benediction lautet in Lev. r. c. 7: רצה אלהינו שכן בציון מדרה יעבדוך בניך, der Paraphrast aber liest wie wir: רצה ד' אלהינו בעמך ישראל ובתפלתם. Das Achtzehngebet schliesst in Lev. r. c. 9 und in anderen älteren Schriften: עושה השלום [2]), der Paraphrast hatte vor sich: המברך את עמו ישראל בשלום, denn er schliesst mit: בריך ייי ית עמיה ישראל בשלם [3]). Es steht somit fest, dass die Paraphrase nicht in Palästina entstanden sein kann.

Ebensowenig ist die Sprache die syrisch-palästinische, vielmehr entlehnt unsere Paraphrase, wie alle aramäischen Machwerke des späten Mittelalters, ihre Ausdrücke den verschiedensten Dialekten. Neben den syrisch-palästinischen Partikeln בנין und ארום hat sie auch die babylonischen בריל und ארי [4]); auch kennt sie נרידא (in אתה קדוש) und קודטמן (in אתה חונן) des babylonischen Talmuds. Das späte Alter verrathen auch monströse Formen wie יכילתא und לדין.

Der Verfasser lebte vermuthlich nicht vor dem 14. Jahrhundert. Er kennt schon die Terminologie der Nach-Maimunischen Periode wie z. B.: אבותא תכליתא וצורה (in אתה קדוש), השנחה [5]) und מבע (in אתה חונן) [6]). Ja auch mit

---

[1]) S. Rapoport, Zusätze zu Kalir, Anm. 33 und S. Baer עבודת ישראל z. St., vgl. Gaster S. 83.

[2]) S. Zunz, G. V.[2], S. 382 und Baer ad loc.

[3]) Unbegreiflich ist es, wie Gaster von der Paraphrase das Gegentheil aussagen kann: „und schliesst mit עושה השלום wie im alten Midrasch" (S. 83).

[4]) G. beruft sich (S. 81) auf בנין und ארום, übergeht aber die babylonischen Formen mit Stillschweigen.

[5]) לאשנחא לנא בברכתך כיומיא דהויתא . . . ברכן לעלמא מאשנחתיה (in ברכנו).

[6]) Gaster nimmt nur an der Terminologie in אתה קדוש Anstoss und sagt: Stutzig macht mich bloss die obenerwähnte Stelle zu אתה

dem Sohar (entstanden am Ende des 13. Jahrhunderts) ist er vertraut. Der häufig wiederkehrende Ausdruck ברקא יאות, und אוקמה חברייא (in סלח לנו) sind typische Redensarten des Sohar und der Tikkunim. Ganz auf dem Sohar basirt die Stelle in ראה: ואנן מצלינן קדם מרן דיסתבי ממדור קודשיה לרחמא לשכינתא דאיהי בגלותא עמן . וכדי ירחם קודשא בריך הוא על ברתיה בת שבע אמיה דשלמא מלכא . בכין ירחם עלנא עמה . . . ולבנך מסכינא . . .

Der Sohar nennt nämlich die Schechina ברתא דמלכא (II, 94b) und בת שבע אם שלמה (I, 248b; III, 37. 38b; Tikkunim 36). Es unterliegt somit keinem Zweifel, dass der Paraphrast die Kabbala und den Sohar gekannt hat [1]).

Das in Rede stehende Targum zu dem Achtzehngebete dürfte in Jemen entstanden sein. Dafür spricht der Umstand, dass es in einer Jemen'schen Handschrift auftaucht, und dass von ihm sonst keine Spur zu entdecken ist. Ferner steht der Ritus, dem der Paraphrast folgt, demjenigen des Siddur aus Jemen am nächsten [2]). Dieser ist der Ritus Maimuni's, dem die Juden in Jemen in Allem folgen [3]). Ein Siddur aus Jemen besagt ausdrücklich, er sei nach Maimuni eingerichtet [4]). Nun entspricht auch unsere Paraphrase in wichtigen Punkten dem Ritus Maimuni's. Mit ihm hat sie ברכנו ד' אלהינו בכל מעשה ידינו und nicht ברך עלינו ד' אלהינו את השנה הזאת; wie er liest sie תשכון בתוך ירושלים, und nicht ולירושלים עירך. Noch ein Umstand ist zu beachten. Die Paraphrase hat im Anfange des Gebetes אדני שפתי תפתח, und am Schlusse desselben יהיו לרצון, zwei Stücke, welche Maimuni nicht bringt, weil sie erst in späterer Zeit dem Gebete einverleibt wurden. Dagegen bringt jedoch unsere Paraphrase nicht das ebenfalls erst in später Zeit dem Gebete hinzugefügte אלהי נצור לשוני. Diese Inconsequenz erklärt sich dadurch, dass dieses Stück in Jemen, oder in gewissen Städten dieses Landes, überhaupt nicht in das Achtzehngebet aufgenommen wurde, denn ein

---

קדוש, wo die Terminologie . . . an jüngeren Gedankengang erinnert. Ob dieses im Laufe der Zeit später hineingetragen, oder ob es alten Ursprunges und gnostischen Einflüssen (!) zu verdanken ist, will ich unentschieden lassen (S. 83). Was den Gnostikern nicht Alles auf Rechnung gestellt wird!

[1]) Gegen die Versicherung Gaster's: „Im Targum ist noch keine Spur von dieser kabbalistischen Hermeneutik zu entdecken" (S. 84).

[2]) Gaster, S. 83.

[3]) S. meinen Eldad, S. XVII und Nachmani in תשובות הרמב"ם (ed. Leipzig) 9a.

[4]) S. de Gunzbourg, R. d. E. j. XVII, 47. Vgl. Ibn Saphir I, 57.

Siddur aus Jemen in der Bodlejana (Cod. 1145) bringt nicht אלהי נצור[1]). Erwähnt sei noch, dass der Sohar sich in Jemen von jeher einer grossen Beliebtheit erfreut[2]), und dass die dortigen Juden die aramäische Sprache mit Eifer cultiviren[3]). Es steht daher der Annahme nichts im Wege, dass unsere Paraphrase in Jemen verfasst sein mag.

Die Paraphrase hat wohl nie liturgische Bedeutung gehabt. Wäre sie je von einem Meturgeman, gleich den Targúmim zu den heiligen Schriften, recitirt worden[4]), so müsste sie in irgend einem Siddur Platz gefunden haben. Die Handschrift, in welcher Hr. Gaster die Paraphrase entdeckt hat, enthält kein einziges Stück, welches für den Gottesdienst bestimmt wäre.

Wien, 20. November 1894.

---

[1]) Neubauer, Monatsschrift, 1871, S. 321. Auch im Ritus gewisser griechischer und romanischer Gemeinden fehlt אלהי נצור (Zunz, Ritus, 79). Ein anderer Siddur aus Jemen scheint dieses Stück anzuführen, s. Neubauer, Catalogue Bodl., Cod. 2498.

[2]) S. Neubauer JQR. III, 616 und Ibn Saphir I, 55b. Abraham b. Salomo (lebte zwischen 1380 und 1500) citirt den Sohar (H. B. XIX, 133), aber es ist zweifelhaft, ob er in Jemen gelebt hat (Neubauer das. S. 613).

[3]) Sie besitzen רחמנא in aramäischer Sprache (Steinschneider, Katalog Berlin, S. 120. 121). Ibn Saphir (I, 62b) versichert, die Juden in Jemen beherrschten das Aramäische besser als das Hebräische.

[4]) Gaster (S. 84) wirft diese Frage auf und glaubt, sie müsse bei dem heutigen Stande unseres Wissens unerledigt bleiben.

Johann Peter Spaeth (Moses Germanus), der Proselyt.

Ein Culturbild aus dem siebzehnten Jahrhundert.

Von

Dr. **N. Samter.**

Quellen.

Die Quellen über das Leben J. P. Spaeth's sind seine Schriften und die Berichte von Zeitgenossen. Von seinen Schriften, welche in Wolf's Bibliotheca Hebraea (III, 741), in Zedler's Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste (XXXVIII, 1399) und in Fürst's Bibliotheca Judaica (I, 63) vollständig verzeichnet sind, haben mir folgende vorgelegen: 1. Sendschreiben eines gewesenen Pietisten, der sich selbst

Mosen Germanum nennt und vor wenig Jahren ein Jude worden, mit nöthigen Anmerkungen publiciret von F. Ch. Büchern. o. O. 1699. 4°. 2. Σκιαγραφία theologico-philosophico-aenigmatica in honorem θεανθρώπου. Aug. Vind. 1680; auch bei M. Difenbach, Judaeus conversus. Francof. ad Moen. 1709. 4°. p 130 bis 136. 3. Briefe an Wachter, mitgetheilt und widerlegt in dessen: Der Spinozismus im Judenthum, Amsterdam 1699, S. 1—76. 4. Jubilus Judaicus, Mi Kamocha dictus. Amst. 1700. 4°.

Von zeitgenössischen Mittheilungen sind die Briefe Spener's weitaus die werthvollsten. Sie finden sich in dessen Theologischen Bedenken (Halle 1715. 4°.) Bd. III, S. 534. 961; Bd. IV, S. 623; Consilia et judicia theologica latina (Francof. 1709. 4°) vol. III, p. 427; ferner bei Schelhorn, Amoenitat. liter. t. XIV, Francof. et Lips. 1731, p. 615 seq. Schelhorn hat in sein Sammelwerk auch einen Brief des Laubacher Pastors Schefer über Spaeth aufgenommen: a. a. O. S. 610. Martin Difenbach, Pastor in Frankfurt a. M., der Spaeth persönlich kannte, hat diesem in seinem „Judaeus conversus" (Frankf. 1709. 4°) ein ausführliches Capitel (S. 128—154) gewidmet. — Die eingehendsten Nachrichten verdanken wir Johann Jacob Schudt (Jüdische Merckwürdigkeiten, 4 Theile, Franckfurt und Leiptzig 1714—1718. 4°). Sie geben im Wesentlichen, was Schudt's College, der Gymnasiallehrer Klumpf, in Amsterdam, wo er selbst mit Spaeth bekannt geworden war, über dessen Lebenslauf erkundet hatte. — Einige brauchbare Notizen liefern Andreas Carolus (Memorabilia ecclesiast. saeculi decimi septimi, tom. II. 2. Tubingae 1702. 4°. S. 911) und Gottlieb Stolle, ein Jurist, der 1703 den Professor v. d. Hardt in Helmstädt besuchte und von diesem mancherlei über Spaeth erfuhr, was er von Spener gehört hatte. Stolle's Aufzeichnungen sind von Guhrauer in Schmidt's Allg. Zeitschr. für Geschichte VII, 1847, S. 385 bis 436. 481—531 herausgegeben; das auf Spaeth Bezügliche findet sich S. 402. — La Croze, ein geborener Franzose, seit 1697 kgl. Bibliothekar in Berlin, spricht in seinen Vindiciae veterum scriptorum contra Harduinum, Roterodami 1708, p. 61—62. 114 von Spaeth, giebt aber unzuverlässige Nachrichten, die zum grössten Theil auf Wachter zurückgehen. Dennoch sind die Späteren, wie I. A. Bernhard (Kurzgefasste curieuse Historia derer Gelehrten, Frankf. 1718, S. 541 f.), Schelhorn (a. a. O.), Wolf (Bibliotheca Hebraea I, 810. 813; III, 740) sowie die Artikel in Jöcher's Gelehrtenlexikon Bd. IV, S. 720) und in Zedler's Universal-Lexikon (Bd. XXXVIII, S. 1398 f.) stark von La Croze abhängig.

Gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts erregte es nicht geringes Aufsehen, als Johann Peter Spaeth[1]), ein Mann, welcher eine gelehrte Bildung genossen hatte und vielfach schriftstellerisch thätig war, in Amsterdam zum Judenthum übertrat und den Namen Moses Germanus annahm. Ueber das Leben dieses merkwürdigen Mannes sind wir hinlänglich unterrichtet. Seine eigenen Schriften sowohl, wie die Berichte von Zeitgenossen, welche zum Theil in persönlichen Beziehungen zu ihm standen, gewähren uns die Möglichkeit, seinen äusseren Lebensgang sowie die Entwickelung seiner Denk- und Sinnesweise zu verfolgen. Letztere wird natürlich erst verständlich, wenn wir sie im Zusammenhange mit dem wissenschaftlichen und religiösen Leben der Zeit betrachten.

J. P. Spaeth wurde in den dreissiger Jahren des siebzehnten Jahrhunderts zu Wien von katholischen Eltern geboren. Sein Vater, ein Schuhmacher, siedelte wegen der Kriegsunruhen — wohl zu der Zeit, als der kühne Torstenson Oesterreich brandschatzte (zwischen 1642 und 1645) — mit seiner Familie nach Augsburg über. Hier besuchte Johann Peter die Jesuitenschule und lernte, was man bei den Jesuiten zu lernen pflegte: viel Religion und Latein, wenig Griechisch und gar kein Deutsch. Die Muttersprache war kein Unterrichtsgegenstand[2]), und daher ist es nicht zu verwundern, dass sein deutscher Stil stets unbeholfen und schwer verständlich geblieben ist. Wegen Armuth der Eltern musste er frühzeitig daran denken, sich selber sein Brot zu verdienen. Er ertheilte Privatunterricht und ist Zeit seines Lebens Privatlehrer geblieben. Später versuchte er wohl, sich durch theologische Studien für ein Predigtamt vorzubereiten, aber religiöse Scrupel, die ihn fortwährend plagten, liessen es zu keiner Stetigkeit darin kommen. Augsburg war damals, trotz aller Verfolgungen von Seiten der Katholiken, noch immer eine vorwiegend protestantische Stadt[3]). Spaeth scheint aber anfänglich nur mit Katholiken verkehrt zu haben. Den Protestantismus lernte er näher kennen, als er einen kleinen Italiener, welcher bei

---

[1]) Dies ist die richtige Form des Namens, nicht Speeth, wie man gewöhnlich schreibt: Schudt, Jüdische Merkwürdigkeiten IV. 1. S. 198.

[2]) Die Muttersprache wurde bei den Jesuiten erst seit 1703 Gegenstand des Unterrichts: K. A. Schmid, Encyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens, Bd. III, Gotha 1862, S. 765.

[3]) Die Volkszählung von 1635 ergab 16432 Protestanten und 4415 Katholiken: Wagenseil, Geschichte der Stadt Augsburg, Bd. III, Augsburg 1821, S. 108.

Protestanten wohnte, unterrichtete. Dies forderte ihn zur Prüfung und zur Vergleichung mit seinem angestammten Glauben heraus; der Unterschied, so meinte er damals, sei der von Licht und Finsterniss. Diese Vorliebe für das Lutherthum wurde noch bestärkt auf einer Reise, die er in Begleitung eines Fürsten von Oettingen, als dessen Secretär, nach Stuttgart unternahm, denn hier hatte er Gelegenheit, mit mehreren hervorragenden Protestanten über Glaubenssachen zu disputiren. Sein Entschluss war gefasst; er löste sein Verhältniss zum Fürsten und trat in Tübingen zur lutherischen Kirche über. In welchem Jahre die Conversion erfolgte, wird nicht berichtet; nur soviel hören wir, dass er bereits in reifem Mannesalter stand [1]).

Dieser Schritt kann befremdlich erscheinen zu einer Zeit, wo der Protestantismus offenbar im Rückgange begriffen war. Es war das Jahrhundert, in welchem zwei englische Könige katholisch wurden, ja in welchem der Papst den Triumph erlebte, dass die Tochter des Schwedenkönigs, welcher für den Protestantismus sein Herzblut verspritzt hatte, vom Throne herniederstieg, um als Katholikin zu leben. In Deutschland traten während dieser Zeit nicht weniger als 39 Glieder souveräner Fürstenhäuser zum Katholicismus zurück, darunter Friedrich August von Sachsen, das Haupt der Lutheraner [2]). Aber auch viele Gelehrte, selbst Geistliche, wurden katholisch, und dass sogar das Volk, welches sich noch in der ersten Hälfte des Jahrhunderts so glaubensstark gezeigt hatte, in den folgenden Jahrzehnten den Bekehrungsversuchen der Jesuiten nicht mehr unzugänglich blieb, — auch dafür fehlt es nicht an Beispielen [3]).

An diesen massenhaften Uebertritten war — wenn wir von Fällen absehen, wo äussere Vortheile gesucht wurden — doch jedenfalls der traurige Zustand der protestantischen Kirchen, wie wir ihn später noch kennen lernen werden, schuld. Spaeth kannte wohl, als er die Religion wechselte, diese Zustände nicht genügend; wir werden daher im Voraus vermuthen, dass ihm sein Uebertritt keine dauernde Befriedigung verschaffen konnte.

---

[1]) La Croze, Vindiciae veterum scriptorum p. 61.

[2]) Höninghaus, Chronologisches Verzeichniss der denkwürdigsten Bekehrungen vom Protestantismus zur katholischen Kirche, Aschaffenburg 1837, S. 71.

[3]) Tholuck, Vorgeschichte des Rationalismus II. 2. Berlin 1862. S. 55.

Anfänglich allerdings glühte er, wie die meisten Neophyten, vor Glaubenseifer. Er konnte sich nicht enthalten, gleich nach seiner Rückkehr nach Augsburg in's Jesuitenkloster zu gehen, um den Patres in's Gesicht zu sagen, dass ihre Religion falsch sei[1]). Sein Christenthum war das mystisch gefärbte, wie es besonders durch Weigel und Jacob Böhme unter den Protestanten verbreitet war und immer weitere Kreise für sich gewann, obgleich die herrschende Orthodoxie nicht geringen Anstoss daran nahm. Dieser Richtung gehörte der Superintendent Spitzel in Augsburg an, mit dem Spaeth schon seit seinem zwanzigsten Jahre bekannt war, und der sein Theil dazu beigetragen hatte, ihn für die lutherische Kirche zu gewinnen[2]). Ganz in diesem Geiste, gut Dionysisch-Areopagitisch oder Jacob-Böhmisch, wie er selbst sagt[3]), verfasste Spaeth seine erste Schrift: Σκιαγραφία theologico-philosophico-aenigmatica, welche er 1680 dem geistlichen Ministerium zu Augsburg dedicirte. Spitzel war von dieser frommen Schrift entzückt und empfahl den Verfasser mehreren einflussreichen Persönlichkeiten in Strassburg, wo er eine Stellung beim Apotheker Greim annahm, daneben auch Vorlesungen an der Universität hörte und dann und wann in den Kirchen predigte. Seine Frömmigkeit und sein Glaubenseifer war so gross, dass man ihn wohl den zweiten Luther nannte[4]). Lange währte sein Aufenthalt in Strassburg nicht; es zog ihn zu Spitzel's Freund Spener, welcher damals als Oberprediger zu Frankfurt a. M. eine ebenso einflussreiche wie segensreiche Thätigkeit entfaltete.

Spener nahm sich wie ein Vater seiner an. Er wusste seine Tüchtigkeit als Lehrer, seinen religiösen Ernst, seine Aufrichtigkeit und seinen Trieb nach Wahrheit wohl zu schätzen[5]). Wie er von Aberglauben überhaupt nicht frei war, glaubte er darin eine Fügung des Himmels zu erkennen, dass Spaeth's und Spitzel's Name mit denselben Buchstaben wie der seinige anfing. Vorläufig verschaffte er seinem Schützling eine Lehrerstelle im Saalhof, machte ihm aber Hoffnung auf ein Rectorat, sobald nur eins frei sein würde[6]).

---

[1]) Schudt a. a. O. IV, 1, S. 198.
[2]) Schudt, a. a. O., S. 193.
[3]) Sendschreiben eines gewesenen Pietisten, S. 2.
[4]) a. a. O. S. 2.
[5]) a. a. O. S. 2. Spener, Theol. Bedenken, Bd. III, S. 534; Bd. IV, S. 623. Consilia ed. judicia latina, S. 427.
[6]) Schudt, a. a. O., IV, 1, S. 193.

Spaeth hätte mit seiner Lage zufrieden sein können, wenn ihm nicht immer mehr zum Bewusstsein gekommen wäre, in welch trauriger Verfassung sich die Kirche befand, der er sich voller Begeisterung angeschlossen hatte. „Fähige Beobachter des kirchlich-sittlichen Zustandes unseres Vaterlandes im letzten Drittel des siebzehnten Jahrhunderts kommen darin überein, dass das religiöse Leben, soweit es aus dem herrschenden Kirchenthum seine Nahrung zog, aller erwärmenden Kraft beraubt war“ [1]). Die lutherische Theologie war in Scholasticismus entartet, welcher Fragen wie: ob auch abortive Geburten einst auferstehen? oder: ob auch ein Tropfen vom Blute Jesu zur Erlösung der Welt hingereicht hätte? ernsthaft, mit grossem Aufwand von Scharfsinn und Gelehrsamkeit erörterte [2]). Dabei benutzten die Theologen, fest überzeugt, dass sie allein im Besitz des seligmachenden Glaubens seien, die Kanzel dazu, um Andersgläubige zu verketzern. Der Prediger Heinzelmann rief einmal (1657) in der Klosterkirche zu Berlin mit Emphase aus: „Wer nicht lutherisch ist, ist verflucht!“ und in Königsberg i. Pr. versagten die lutherischen Eiferer dem Pastor Behm, nachdem sie ihn zu Tode geärgert hatten, ein christliches Begräbniss, weil er des „Synkretismus“ [3]) verdächtig war [4]). Die praktisch-religiösen Bedürfnisse des Volkes dagegen wurden, obwohl in Folge des dreissigjährigen Krieges die grösste Sittenlosigkeit eingerissen war, so wenig berücksichtigt, dass die Geistlichen zufrieden waren, wenn die Leute nur in die Kirche kamen und das rechtgläubige Glaubensbekenntniss hersagten [5]).

Spener jammerte dieser Zustand der Kirche. Schon als Student hatte er die Besorgniss ausgesprochen, dass die Orthodoxie einst in Scepticismus und Atheismus umschlagen möchte [6]), und in die einflussreiche Stelle zu Frankfurt berufen, war er fest entschlossen, alles zu thun, was in seinen Kräften stand, um der Kirche aufzuhelfen. Von biederem und vertrauenerweckendem Charakter, aufopfernd für Freunde, milde und

---

[1]) Barthold im historischen Taschenbuch, 1852, S. 132.

[2]) Frank, Geschichte der protest. Theologie, Bd. II, Leipzig, 1865, S. 24. 35.

[3]) Unter Syncretismus verstand man die auf Vereinigung der verschiedenen christlichen Kirchen gerichteten Bestrebungen.

[4]) Hettner, Litteraturgeschichte des 18. Jahrhunderts, III, 1². Braunschweig 1872. S. 21.

[5]) Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhundert, II, 1². Leipzig 1880. S. 309.

[6]) Theologische Bedenken, III, 451.

nachsichtig gegen Feinde, dabei streng gläubig und wahrhaft fromm, war er auch der Mann dazu, segensreich und nachhaltig in seinem Amte zu wirken. Als er an einem Sonntage besonders eindringlich über die herrschende Verderbniss gepredigt hatte, kamen zwei der einflussreichsten Gemeindeglieder, der Rechtsanwalt Schütz und der Gymnasiallehrer Diefenbach zu ihm, um zu berathen, wie zu helfen sei[1]). Spener kannte wohl aus der reformirten Kirche jene frommen Conventikel, in welchen Privatpersonen zu gegenseitiger Erbauung zusammenkamen[2]). Man kam überein, solche auch in der lutherischen Kirche, zunächst in Frankfurt, einzuführen, um von innen heraus dem kranken Körper der Kirche frische Säfte zuzuführen und gleichsam durch ecclesiolae in ecclesia auf immer weitere Kreise zu wirken. Dies war der Ursprung der so berühmt gewordenen collegia pietatis, die sich bald durch das ganze lutherische Deutschland verbreiteten und den Theilnehmern zwar den Spottnamen Pietisten von Seiten der Gegner eintrugen[3]), aber von überaus grossem Einfluss auf die fernere Entwickelung der Kirche gewesen sind. Man kam (seit 1670) alle Montag und Mittwoch in Spener's Studirstube zusammen; dieser las aus einem Erbauungsbuche oder aus der heiligen Schrift vor und knüpfte an das Vorgelesene Betrachtungen, welche wahre Frömmigkeit und den Entschluss zu einem gottgefälligen Leben in den Herzen der Hörer hervorrufen sollten. Jedermann konnte in diesen Versammlungen bescheiden seine Meinung äussern, obwohl in der Regel nur studirte Leute das Wort nahmen.

In diesem frommen Kreise lebte unser Spaeth, und man muss gestehen, dass ihm hier das Christenthum in seiner edelsten Gestalt entgegentrat. Wenn er sich trotzdem bald unbefriedigt fühlte, so kann man daraus schliessen, dass er, obschon unbewusst, eigentlich über das Christenthum hinausstrebte, wenn auch seine Ueberzeugung noch keine feste Gestalt angenommen hatte. Schon jetzt hatte er eine Abneigung gegen das Sacrament des Abendmahls, welches sonst allen Christen, ohne Unterschied der Confession, heilig ist. Wenn beim Abendmahle der Wein gespendet wurde, musste er unwillkürlich an das Wort Christi denken: „O, möchte doch

[1]) Herzog's Realencyclopädie für prot. Theologie, 2. Aufl., Bd. XIV, S. 503.

[2]) Ritschl, Geschichte des Pietismus, Bd. II, Bonn 1884, S. 139.

[3]) Heppe, Geschichte des Pietismus, Leiden 1879, S. 6.

dieser Kelch an mir vorübergehen!" — Die Zweifel, womit er sich und Spener plagte, waren: Wie kann das die wahre Kirche sein, in welcher so viel Sittenlosigkeit herrscht! Sagt doch Jesus selbst: „An ihren Früchten werdet Ihr sie erkennen". Die Protestanten behaupten alle, die Wahrheit zu besitzen, und doch giebt es kaum zwei, welche in den fundamentalen, zur Seligkeit nothwendigen Glaubenssätzen mit einander übereinstimmen. Spener selbst kann sich mit seinem frommsten Anhänger, mit Rechtsanwalt Schütz, nicht verständigen! — Spener's Erwiderungen machten wenig Eindruck. Er bereute seinen Uebertritt und wollte, obgleich ihm im Grunde auch die katholische Kirche zuwider war, doch wieder zurücktreten. Man müsse, meinte er, in dem Glauben, in welchem man geboren sei, bleiben; wenn man Missbräuche bemerke, könne man sie ja bekämpfen [1]).

Bevor er den entscheidenden Schritt that, wollte er aber noch mit Friedrich Breckling in den Niederlanden Rücksprache nehmen. Breckling, ein lutherischer Prediger aus Handewith in Schleswig, war überall, wo er ein Predigtamt bekleidet hatte, wegen seiner rücksichtslosen Sprache gegen die Kirche abgesetzt worden. Seine Aeusserungen überstiegen aber auch alles Mass. „Das Babel der heutigen Christenheit," so liess er sich in einem seiner Pamphlete vernehmen, „ist eine Behausung voller Nachteulen, Drachen, Igel, Wölfe, Basilisken, Ottern, Zauberer, Feldgeister, Huren und lebendiger Teufel [2])." Spaeth wollte gern von ihm selber die Gründe hören, welche ihn bestimmten, trotz dieser antikirchlichen Gesinnung innerhalb der Kirche zu verbleiben. Aber der „alte Zänker", wie er ihn später benennt [3]), machte wenig Eindruck; ebenso gesinnt wie bei der Abreise, kehrte er nach Frankfurt zurück und vermied es jetzt, sich mit Spener in Erörterungen einzulassen. Dieser wusste, woran er war, und als er hörte, dass sich Spaeth nach Augsburg zu seinen Eltern begeben wollte, so schrieb er, um nichts unversucht zu lassen, an den gemeinschaftlichen Freund Spitzel, er möge doch durch geistlichen Zuspruch auf die verirrte Seele einzuwirken suchen [4]). Alles war vergeblich; Spaeth schwur gleich nach seiner Rück-

---

[1]) Spener, Consilia et judicia latina, III, 427. Theol. Bedenken III, 534.

[2]) Frank, a. a. O. Bd. II, S. 118.

[3]) Schmidt's Allg. Zeitschr. für Gesch. VII, 1847, S. 402.

[4]) Spener, Consilia et judicia lat. III, 427.

kehr bei den Karmelitern in Frankfurt den lutherischen Glauben ab (1683)[1]).

Wir werden nicht annehmen dürfen, dass er damit ein gläubiger Katholik geworden war. Spener beurtheilt seinen Freund gewiss richtig, wenn er bei ihm schon damals Widerwillen auch gegen die katholische Kirche voraussetzt. Aber der Gedanke lag ihm doch noch fern, völlig aus der christlichen Gemeinschaft auszuscheiden. Im heiligen römischen Reiche galt ja der Abfall vom Christenthum als ein Capitalverbrechen[2]). Blieb er aber Christ, so fühlte er sich wohl am meisten zu denen hingezogen, welche auf die Unterschiede der einzelnen christlichen Confessionen wenig Gewicht legten. Und deren gab es damals schon Viele. Die gegenseitige Toleranz, anfänglich hüben und drüben perhorrescirt, war eine Nothwendigkeit geworden, seitdem die Religionskriege gezeigt hatten, dass die eine Partei die andere weder bekehren noch vernichten konnte. Nicht Wenige glaubten auch an die Möglichkeit, die Glaubensspaltung, welche schon so unsägliches Leid über das Vaterland gebracht, durch gütliche Einigung zu beseitigen. Hervorragende Männer, auf protestantischer sowohl wie auf katholischer Seite, wurden nicht müde, für dieses hohe Ziel zu wirken, wenngleich sie von der Orthodoxie als Synkretisten und Indifferentisten verketzert wurden. Gab ihnen doch ein erleuchteter Fürst, der Kurfürst Karl Ludwig von der Pfalz, ein erhebendes Beispiel, indem er in seiner Hauptstadt Heidelberg die Eintrachtskirche zum gemeinsamen Gebrauch für alle drei christlichen Confessionen erbaute. Erreichten auch solche Bestrebungen nicht den beabsichtigten Zweck, so hatten sie doch den Erfolg, dass die Unterscheidungslehren der Kirchen in immer weiteren Kreisen als irrelevant zu gelten anfingen. Bekanntlich wurde damals die hannöversche Prinzessin Sophie Charlotte, die nachmalige „philosophische" Königin von Preussen, confessionslos erzogen, damit sie später die Religion nach ihrer Ueberzeugung, oder vielmehr nach der ihres künftigen Gatten wählen könnte. Spaeth selber hatte in Frankfurt höchst achtbare Bürger kennen gelernt, denen es gleich galt, ob sich jemand Protestant oder Katholik nannte, wenn er nur sonst ein rechtschaffener Mann war[3]).

---

[1]) Spener, Theol. Bedenken III, 534.

[2]) Vgl. N. Samter, Der Uebertritt zum Judenthum. Eine rechtsgeschichtliche Studie. (Allg. Zeitung des Judent., 1894, S. 509 f.).

[3]) Spener, Consilia et judicia III, 427.

Warum blieb aber Spaeth nicht Protestant, wenn ihm von seinem Standpunkte aus die eine Confession so lieb wie die andere sein musste? Er meinte, wie man einer Mutter stets anhänglich bliebe, auch wenn man ihre Fehler erkenne, so dürfe man auch den angestammten Glauben wegen wahrgenommener Unvollkommenheiten nicht verlassen [1]). Da er aber einmal einen solchen falschen Schritt gethan hatte, so hielt er es für seine Pflicht, ihn ohne Scheu zurückzuthun. Dann glaubte er auch bei den Katholiken mehrere Vorzüge wahrzunehmen. Er fand bei ihnen mehr Selbstverleugnung, wahre Frömmigkeit und Andacht als bei den Protestanten [2]).

Uebrigens war solch ein mehrfacher Religionswechsel in damaliger Zeit nichts Unerhörtes. Der berühmte Kritiker Bayle, ein Zeitgenosse Späths, der in der reformirten Kirche geboren war, wurde erst katholisch, dann wieder reformirt. — Goebel erzählt von einem Mönche, der reformirter Prediger geworden, dann aber in sein Kloster zurückgekehrt war und schliesslich wieder die Absicht hatte, zu den Protestanten überzugehen. — Ganz merkwürdige Metamorphosen machte der Hebraist Johann Stephan Rittangel durch. Man weiss nicht recht, ob er als Jude oder als Katholik geboren ist, aber soviel steht fest, dass er nacheinander dem Judenthum und allen drei christlichen Confessionen angehört hat [3]).

(Fortsetzung folgt.)

---

[1]) Schelhorn, Amoenitat. liter. XIV, p. 615.
[2]) Schelhorn a. a. O. S. 610; Schudt a. a. O. IV. 2. S. 202.
[3]) Hartknoch, Preussische Kirchen-Historia, Frankfurt u. Leipzig 1686, S. 641 und Register s. v.

Zur Geschichte der jüdischen Buchdruckerei in Dyhernfurth und des jüdischen Buchhandels.

Von

Dr. **J. Landsberger.**

(Fortsetzung.)

3. Die Privilegien der Dyhernfurther Druckerei vom 1. August 1744 und 24. Januar 1773.

In den früheren Ausführungen ist hierauf bereits hingewiesen, gelegentlich sind auch einige Bestimmungen der erstge-

nannten Urkunde mitgetheilt worden. Im Folgenden möge der wesentliche Inhalt dieser Documente [1]) im Zusammenhange eine Stelle finden.

Im Kgl. Privileg vom 1. Aug. 1744 wird die Fortexistenz der Officin im Hinblick auf den Umstand genehmigt, dass hierdurch der Handel mit den polnischen Juden eine Förderung erfahre und die Einschleppung fremder jüdischer Bücher vermieden werde. Solange nun diese in gutem Zustande erhalten bleibe, solle Niemand zur Errichtung einer anderen jüdischen Buchdruckerei in den Schlesischen Landen befugt sein, noch auch solche Werke, welche dort aufgelegt würden, zu drucken und zum Verkauf zu bringen. Nur während der Breslauer Messen sollte, gemäss der auf diesen herrschenden allgemeinen Handelsfreiheit, auch der Verkauf derartiger Schriften ohne jede Einschränkung gestattet sein.

Zum Zweck des Betriebes werden fünf Pressen zugelassen, für eine jede zwei Schriftsetzer und zwei Drucker; ferner ein Schriftgiesser, ein Formschneider, ein Buchbinder, ein Corrector und ein Factor. Alle diese Personen dürfen verehelicht sein, auch können zwei verheirathete Söhne derselben im väterlichen Hause verbleiben, falls sie die Buchdruckerkunst erlernt haben [2]).

Als weitere Vergünstigung wird dem jedesmaligen Pächter der Druckerei das Halten eines ständigen Bücher-Factors in der Stadt Breslau, welcher selbst verheirathet sei, jedoch keine verheiratheten Kinder bei sich behalten darf, verstattet. Für die übrigen Ortschaften Schlesiens soll ein solcher Factor nur während der Jahrmarktzeiten zugelassen werden.

Ferner soll der jedesmalige Inhaber der Druckerei von dem jüdischen Toleranz-Impost befreit und nur verpflichtet sein, das von dem gegenwärtigen Pächter selbst für sein Drucker-Personal angebotene Pausch-Quantum von 20 Rthlr. zu entrichten. Im Interesse dieser Leute wird einem Schulmeister sowie einem Schächter der Aufenthalt in Dyhernfurt erlaubt.

Für den Fall eines so gesteigerten Absatzes, dass die jetzt bewilligten fünf Pressen nicht mehr genügen sollten,

---

[1]) Den Wortlaut (im Auszuge) des Privil. v. 1. Aug. 1744 s. Beil. II.

[2]) Es liegt hierin eine besondere Vergünstigung, da den Bresl. privilegirten Juden nach dem Edict v. 6. Mai 1744 nur die Verheirathung eines Kindes an ihrem Wohnort gestattet war. (Korn's Schles. Edicten-Samml. Bd. I.)

wird die Erlaubniss zur Vermehrung derselben in Aussicht gestellt.

Dagegen wird dem Besitzer der Druckerei zur Pflicht gemacht, dafür Sorge zu tragen, dass sein Pächter kein Buch zum Druck bringe, ehe es von einem der hebräischen Sprache kundigen Geistlichen oder Professor censirt worden sei.

Die vorstehenden Gerechtsame wurden durch die Köngl. Cabinets-Ordre vom 24. Jan. 1773 noch dahin erweitert, dass dem Inhaber der Dyhernfurter Druckerei ausschliesslich die Einfuhr fremder jüdischer Bücher zustehen sollte[1]).

4. Die jüdischen Buchhandlungen in Breslau.

Im Jahre 1730 befanden sich, wie aus dem oben erwähnten Schreiben des Kgl. Oberamts vom 14. August 1730 hervorgeht, mindestens zwei jüdische Buchhandlungen in Breslau, die des „Sabothey und Sabattke“[2]).

Etwa ein Jahrzehnt später hören wir indessen noch von einem dritten jüdischen Buchhändler daselbst, Namens David Moyses. Er betrieb mit seinen Büchern, welche er theils in Dyhernfurt drucken liess, theils aus Frankfurt a. M., Frankfurt a. O., Berlin und Holland herführte, einen ausgebreiteten Handel vorzugsweise nach Polen. Hauptsächlich mit Rücksicht auf diese sowohl für den inländischen Geschäftsverkehr, als auch für die kaiserlichen Zölle und sonstigen Gefälle höchst erspriessliche Thätigkeit trat die Kgl. Schlesische Kammer, als auch David Moyses gemäss dem kaiserlichen Edict vom Jahre 1738 von der Ausweisung betroffen werden sollte, mit Wärme für sein weiteres Verbleiben in Breslau ein. Sie machte nämlich unter Anderem geltend, dass in Folge seiner vermittelst des Bücherhandels mit den polnischen Juden angeknüpften Verbindungen Letztere sich veranlasst finden, ihre Waaren nach Breslau zu bringen und jene Bücher mit sich zu nehmen,

---

[1]) Näheres Cap. 4.

[2]) Vergl. S. 124. Nachträglich ersehe ich jedoch aus den seitens des Bresl. Magistr. an das O.-Amt erstatteten Bericht v. 13. Febr. 1728, dass Beide damals die Buchhandlung gemeinschaftlich betrieben. Es ist da nämlich die Rede von „Joseph Sabatai nebst seinem Consort Elias Sabatke“. Br. Stadt-A. L. ad Reg. et Pr. f. 271 des betreffenden Jahres.

Erst später fand eine Lösung dieses Kompagnie-Verhältnisses statt. Und hiermit hängt wahrscheinlich der zwischen ihnen ausgebrochene Streit zusammen, (vgl. S. 190).

„welches dann nicht minder zur Aufnahme des hierländischen Commercii gereichet". Müsste nun der Jude die Stadt verlassen, so würde „dieses jüdische Büchernegotium gänzlich hinwegfallen, und wie es leider in anderen Commercialibus geschehen, nacher Frankfurt a. d. O. . . . gezogen werden" [1]).

Diese gewichtige Fürsprache war denn auch schliesslich vom besten Erfolge gekrönt, und er durfte nach wie vor in der Schlesischen Hauptstadt unbehindert verbleiben. Wir begegnen ihm nämlich in den beiden Consignationen der Breslauer Juden aus den Jahren 1744 [2]) und 1757 [3]), an beiden Stellen als „Buchhändler" bezeichnet; im letztgenannten Jahre findet sich sein Namen in der Rubrik: „Tolerirte über das Reglement". Er wohnte 1744, um das noch zu bemerken, auf der goldenen Radegasse, wo sich wohl auch sein Bücherlager befand.

Den Sabatke, oder genauer Elias Sabatke, finden wir im Jahre 1739 ausser dem bereits oben erwähnten Process mit dem damaligen Inhaber der Dyhernfurther Druckerei in einen solchen auch mit seinem Breslauer Geschäfts-Nebenbuhler

---

[1]) Bresl. Staats-Arch.: F. Bresl. I 9d. Schreiben der Schles. Kammer vom 12. Mai 1739 an die Kaiserl. Hof-Kammer. Schon vorher hatte sich die Schles. Kammer in einem vom 7. Nov. 1738 datirten Schreiben an die Böhm. Hof-Kanzlei für die fernere Belassung des David Moyses in Breslau verwandt. Derselbe stand nämlich seit einiger Zeit als jüdischer Briefträger in Diensten des Kgl. Ober-Postamts zu Breslau. Die Kammer führte nun aus, dass er in seiner letzteren Eigenschaft unter ihrem Schutze stehe und umsoweniger eine Veranlassung zu seiner Entfernung vorliege, als er keinen Handel treibe, weshalb auch die Kaufmannschaft gegen ihn nichts einzuwenden habe, und wohl zu erwägen sei, dass die ganze Ausweisungs-Maassregel doch eigentlich nur die handeltreibenden Juden treffen solle. Ib.

Der letzte Passus scheint zwar den Darlegungen der Kammer in ihrem Schreiben vom 12. Mai 1739 zu widersprechen; es ist jedoch zu beachten, dass der von Dav. Moyses mit jüdischen Büchern getriebene Handel die christlichen Kaufleute ja nichts anging, da sie durch denselben in keiner Weise geschädigt wurden.

Die jüdischen Briefträger hatten ausschliesslich die für ihre Glaubensgenossen bestimmten Postsendungen an die betreffenden Adressaten zu befördern. Uebrigens besassen sie keinen amtlichen Charakter und waren auch ohne feste Besoldung Nähere Mittheilungen über die ganze Einrichtung behalte ich mir für später vor.

Dav. Moyses war zugleich auch Zülzer Schammes; als solcher wird er z. B. in einem Rescript der Kammer vom 3. Jan. 1737 (l. c.) bezeichnet und auch in den Signat. Büchern (Br. Stadt-A.) ziemlich häufig erwähnt.

[2]) Bresl. Stadt-A.: Magistr.-Act. 16,5 vol. II f. 23a.

[3]) Ib. f. 113b.

Joseph Sabbatai verwickelt. Der Streit war zwischen ihnen wegen des hebräischen Werkes „Moginne Erez“ [1]) entbrannt; die vorhandenen 250 Exemplare desselben sollten bis zum gerichtlichen Austrag der Sache auf dem Rathhause deponirt werden. Indessen kam es zwischen den beiden Parteien noch im April desselben Jahres zu einem Vergleiche, kraft dessen „Joseph Sabathai, Jude von Dyhernfurth“ [2]) gegen Zahlung von 394 Rthlr. 22 Sgr. an den „Elias Sabatke, Jude von Prag“ [3]) das alleinige Besitzrecht auf die beschlagnahmten Exemplare des gedachten Buches erlangte [4]).

Als Buchhändler wird Elias Sabatke noch in der Consignation der Breslauer Juden vom Jahre 1744 [5]) aufgeführt, während in den späteren Personen-Aufnahmen aus den Jahren 1752 und 1757 seiner nicht mehr gedacht wird. Uebrigens ist er ohne Zweifel mit dem „Elias Sabathky . . . von Prag“ identisch, welcher 1742 als „ein Schwindelmacher“ bezeichnet wird [6]).

Unter dem „Sabothey“ der oben citirten Oberamts-Verfügung ist der erwähnte Joseph Sabbatai zu verstehen, Sohn des bekannten Sabbatai Bass oder Bassista, Verfassers des bibliographischen Werkes Sifthe Jeschenim [7]), dessen Bücherlager sich gleich dem seines Vaters in der Fechtschule befand [8]).

---

[1]) מגני ארץ, zu Dyhernfurth wiederholt *[im 18 Jahrh. jedoch, so viel ich weiss, nur 1702 und 1743. Br.]* gedruckt, auch anderwärts, vgl. Fürst, Biblioth. jud. III p. 153. 224.

[2]) Nach seinem früheren Wohnort.

[3]) Er stammte wahrscheinlich aus Prag. *[Nicht wahrscheinlich, sondern sicherlich. Vgl. Hock,* משחות קיק פראג *(ed. Kaufmann), S. 231 ff. Seine Frau* יאחיריל, *Tochter des R. Simon* קינשפורג *(vgl. Hock a. a. O. S. 65), starb 17. April 1733 und liegt in Dyhernf. begraben. Br.]*

[4]) Beglaubigte Abschrift des zwischen ihnen getroffenen Abkommens f. 288 des Sign.-B. im Br. Stadt-A.

[5]) F. 19a der oben erwähnten Magistr.-Act.

[6]) Ib. vol. I f. 185a. Wir begegnen ihm indessen noch 1750, in welchem Jahre sich seine Unterschrift „Elias Sabatcky als Curator der Chaje“ unter einem Vergleichs-Instrumente findet (Sign.-B. f. 390). Das betreffende Abkommen hatte Letztere, die Wittwe des früheren Schammes Nathan zu Breslau und Tochter des ebendaselbst verstorbenen Lubliner Schammes, Jakob Simon, mit der verwittweten Frau Rittmeister v. Schack geschlossen; l. c. f. 389a—390b, u. Magistr.-Act. II 183, f. 60—64a.

[7]) Fürst, Bibl. jud. I, p. 93.

[8]) Soweit seines Buchladens oder seiner Wohnung amtlich Erwähnung geschieht, wird stets die Fechtschule als Ort seines Geschäftslocals oder Privat-Domicils bezeichnet. So heisst es in der Raths-Sign.

Dasselbe dürfte von nicht unbeträchtlichem Umfange gewesen sein; im Jahre 1752/53 wenigstens repräsentirte es den gewiss nach einer sehr mässigen Schätzung angenommenen Werth von 2575 Rthlr. [1]), eine für die damalige Zeit ganz respectable Geldsumme. Joseph Sabbatai hatte demgemäss über einiges Vermögen zu verfügen, wie er denn auch solches gelegentlich der Consignation vom Jahre 1744 selbst auf 3000 Rthlr. angab [2]). Allerdings bildete der Bücherhandel nicht seinen einzigen, wenngleich seinen hauptsächlichsten Erwerbszweig [3]). Einige Einnahmen mögen ihm auch in seiner Eigenschaft als Factor der Dyhernfurther Druckerei zugeflossen sein, welche Function er jedoch erst im Laufe der zweiten Hälfte des Jahres 1745 frühestens übernommen haben kann [4]).

(Fortsetzung folgt.)

vom 28. Juni 1719 (f. 149 des Signat.-B.): Joseph Sabbathai, Jude von Prag und . . . seines in dem Gasthofe über der Ohlau, die Fechtschule genannt, befindlichen jüdischen Buchladens". Vgl. ferner die Consign. der Br. Judensch. v. Jahre 1741 (Br. Stadt-A. Magistr.-Act. 16,5 vol. I f. 22a) v. Jahre 1742 (ib. f. 122a, 173b) v. Jahre 1744 (ib. II f. 25b).

[1]) Vgl. weiter unten im Text.

[2]) l. c.

[3]) Nach derselben Consign. a. a. O. handelte er auch mit anderen Dingen; seine Ehefrau betrieb noch ein besonderes Gewerbe, indem sie als „Juden-Hebamme" prakticirte. (Consign. v. J. 1742 l. c. f. 173b.) Sie stammte aus Prag und hatte damals ein Alter von 66 Jahren erreicht (ib.). 1744 lebte sie wohl noch, wenn auch ihr Name, welcher Hanna oder Anna lautete, in der Consignation dieses Jahres nicht ausdrücklich angegeben, sondern nur des Jos. Sabbatai „Weib" vermerkt ist; 1752 war sie aber bereits, wie aus der Consign. dieses Jahres (l. c. II f. 80b) zu entnehmen ist, verstorben. *[Sie hiess Channa b. R. Abraham Elieser aus Prag und starb Donnerstag, 30. Mai 1748. Ihr Grab in Dyhernfurth befindet sich zwischen dem ihres Mannes und dem der Frau des Landrabbiners Benedix Ruben Wesel Gumpertz. Vgl. Jahrg. 38, S. 495. Br.]*

[4]) Vermöge des kgl. Privil. v. 1. Aug. 1744 war, wie bereits erwähnt, dem Inhaber der Dyhernfurther Druckerei die Erlaubniss ertheilt worden, in der Stadt Breslau einen ständigen Factor zu halten. Im Juli 1745 war von dieser Befugniss jedoch noch kein Gebrauch gemacht (vgl. oben S. 126); wohl aber war dies später der Fall, da Jos. Sabb. sich 1752 als Factor der Dyhernfurther Druckerei bezeichnet (vgl. weiter unten im Text). *[Mir scheint vielmehr, dass er in Breslau niemals etwas anderes als Factor der Dyhernfurther Druckerei gewesen ist. Durch des Privil. v. 1. Aug. 1744 wurde nur das bereits längst bestehende Verhältnis bestätigt. Uebrigens trat mit dem Tode seines Schwiegersohnes Berel Nathan (Sonnabend, 30. Januar 1745) ein Wechsel im Besitz der Druckerei ein. Erbin wurde Josephs Tochter, die im Text genannte Esther. Br.]*

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Die Thargumim zur Thorahlection am 7. Pesach- und 1. Schabuoth-Tage.

Von

Dr. **M. Ginsburger.**

(Forts. u. Schuss.)

II.

Es ist bereits oben gesagt worden, dass die Uebersetzung von Ex. 14, 30—15, 19 und 20, 1—15, wie sie im M. V. sich findet, dem palästinischen Thargum entnommen ist. Nun giebt es aber zu den beiden eben erwähnten Stücken vom palästinischen Thargum, soweit bis jetzt bekannt, drei verschiedene Recensionen, und zwar: 1) Pseudo-Jonathan, 2) C. P., 3) C. V., mit dem dann mehr oder weniger C. N. und die Agg. übereinstimmen.

Die beiden ersten Recensionen sind uns vollständig erhalten, C. V. dagegen nur zu Ex. 15, 1—7. 8. 12. 16. 17. 18 und zu 20, 1. In C. N. und den Agg. fehlt auch 15, 5. Es handelt sich also zunächst darum, das Verhältniss dieser einzelnen Recensionen zu einander festzustellen und ihre eventuelle Verwandtschaft mit Onkelos nachzuweisen. Zu diesem Zwecke empfiehlt es sich, die gerade bei diesen Stücken häufig vorkommenden längeren haggadischen Zusätze gesondert zu betrachten. Hierher gehört zunächst der Zusatz zu 15, 2, der sich in Ps. Jon. und C. V. (resp. C. N. u. Agg.) findet M. V. hat denselben nicht, und in C. P. finden sich nur die Worte ואמרין בני ישראל vor דין, welche vielleicht auf eine Bekanntschaft mit demselben hinweisen. Die Recension des Ps. Jon. in der ed. Wien 1794, welche bei dieser Untersuchung überall zu Grunde liegt, ist arg entstellt. Es muss also gelesen werden: מן חדיי אימהתון הוון ייניקיא מחווין באצבעתהון לאבהתהון ואמרין דין הוא אלהן דהוה מוניק לן דובשא מן כיפיא ומשח מן שמיר מינרא בעידן דאימן נפקן לאנפי ברא וילדן ושבקן יתן תמן ושדר מלאכא ומסחי יתן ומלפף יתן וכדון נשבחיניה אלהא דאבהתן ונרוממיניה. Die zweite Recension dagegen lautet nach C. V. folgendermassen: מן תדי (תרי) אימהתהון הוון ינקיא מחמין באצבעתידון לאבהתהון ואמרין לדין דין הוא אבונן דהוה מנק יתן דבש מן כיפא ומשח יתן מן משח מן שמיר (שמיד) מינרא ענין בני ישראל ואמרין אילין לאילין דין הוא אלהן ונשבחה יתיה אלה אבהתן ונרוממה יתיה.

Schon diese einfache Gegenüberstellung nun macht es über allen Zweifel erhaben, dass die Version des C. V. eine Verkürzung ist aus Ps. Jon. Dies zeigt zunächst die Weglassung der Worte ומלפף יתן bis בעידן, ohne welche das Ganze unverständlich ist und ferner auch die ganz unmotivirte Aenderung von ומשח יתן מן משח מן in ומשח מן שמיר טינרא oder nach C. N. und edd. ln ומשח יתן מן שמיר טינרא, da mit diesen Worten auf Deut. 32, 13 angespielt werden soll, wie das noch viel deutlicher aus der Quelle zu dieser Haggadah, die bab. Sotah 11b s. n. R. Avira oder n. a. La. R. Akiba überliefert wird, hervorgeht; denn dort heisst es ausdrücklich: ומלקט [ס״א ונותן] להם שני עגולין אחד של שמן ואחד של דבש שנאמר ויניקהו דביש מסלע וכו׳. Diese Aenderung kann daher nur von einem unwissenden Abschreiber herrühren, der den Text des Ps. Jon. nicht verstand. Die zweite Recension enthält aber noch eine weitere Abweichung von Ps. Jon. Während nämlich dieser wie auch der Tradent in Sotah 11b die Worte זה אלי וכו׳ von den Säuglingen gesprochen werden lässt, legt sie jene in den Mund der בני ישר׳, also der Väter. Hierdurch entsteht aber in der zweiten Recension ein Fehler, denn das von den Säuglingen gesagte דין הוא אבונן ist dann im hebräischen Texte gar nicht begründet. Aber gerade dieser Fehler führt uns auf den wahren Sachverhalt, und dieser ist m. A. n. kein anderer, als dass die zweite Recension ursprünglich diesen haggadischen Zusatz gar nicht kannte, sondern wörtlich übersetzte דין הוא אלהן וכו׳. Dass diese Uebersetzung eine palästinische ist, zeigt ganz deutlich die Wiedergabe des Personalpronomens durch יתיה und nicht wie im Ps. Jon. und davon beeinflusst im C. P. und M. V. durch das Suffix am Verbum. Zu dieser echt palästinischen Uebersetzung hat dann ein späterer Abschreiber einen Auszug aus der im Ps. Jon. vorliegenden Haggadah hinzugefügt.

Einen weiteren haggadischen Zusatz haben wir sodann im C. P. und M. V. zu 15, 3; derselbe findet sich auch im Ps. Jon., C. V., C. N. und den Agg., aber nicht hier, sondern schon zu Ex. 14, 13 und mit Recht, da auch die Mechiltha, aus der die in Rede stehenden Thargumim unzweifelhaft geflossen sind, die entsprechende Haggadah zu 14, 13 bringt. Es ist übrigens auch sehr leicht zu erkennen, dass dieselbe nur durch den hebräischen Text von Ex. 14, 13 und 14 entstanden sein kann, indem nämlich aus התיצבו וראו auf ליפול לשוב למצרים auf כי אשר ראיתם את מצרים, aus אל הים, aus

ואתם תחרישון aus und לעשות מלחמה auf ה' ילחם לכם auf נצוח כנוך geschlossen wurde. So ist nun die Sache in der That auch richtig im Ps. Jon. dargestellt. Als von dieser Recension abhängig erweist sich nun zunächst die im C. V., C. N. und den Agg. uns vorliegende. Denn die Umänderung von לא תתובון und לא תניחון in לא תדחלון kann nur von einem Abschreiber herrühren, der das Richtige vor sich hatte, dieses aber wegen des ersten richtigen לא תדחלון ändern zu müssen glaubte. Auch die Umschreibung von ה' ילחם durch יקר קדם und des Pass. im Ps. Jon. ist älter als die durch שכינתא, wie ich in meiner Dissertation: „Die Anthropomorphismen etc." gezeigt habe. Bezüglich der La. למצרים statt למצראי, welche sich im C. V. und an erster Stelle auch im M. V. findet, ist zu bemerken, dass למצראי allein richtig ist, denn, wie die Antwort Moses beweist, ist hier nur an die Aegypter, nicht aber an Aegypten zu denken. Ein Versehen liegt im C. V. insofern vor, als die vierte Partei an zweiter Stelle steht, die dritte dagegen fehlt. Im zweiten Theile ist die Anordnung richtig.

Diese zweite Recension wurde nun ihrerseits wiederum von C. P. und M. V. als Quelle benutzt für die Einleitung zu 15, 3. Dass sich dieses wirklich so verhält, zeigt schon die bereits oben erwähnte falsche Leseart לא תדחלון. Dann kommt aber hier noch ein weiterer Irrthum hinzu, indem nämlich die dritte Antwort ה' ילחם לכם ganz weggelassen wird, an ihre Stelle tritt die der vierten Partei zukommende Antwort, diese dagegen erhält als Antwort die Uebersetzung von 15, 3. Dadurch ist nun aber die grösste Verwirrung entstanden. Denn nunmehr sagt die dritte Partei: „Wir wollen mit ihnen kämpfen!" Mose aber antwortet ihr: „Fürchtet euch nicht! Schweiget! und gebet Preis und Lob und Erhebung eurem Gotte! C. P. hat allerdings die Worte קומו ושתוקו nicht, aber es ist dies nichts weiter als ein Nothbehelf. Ein solcher ist auch die Weglassung des Wortes ניצוח vor וניחו ebendaselbst, denn ניצוח וניחו ist eine genaue Umschreibung des selteneren נלבלבא (Ps. Jon.) oder נלוולו (C. N.) „lärmend und muthig entgegentreten", aber der Schreiber des C. P. liess ניצוח weg, weil ihm die Antwort nicht recht dazu zu passen schien, wie dies in der That auch der Fall ist.

Von den Abschreibern herrührende Fehler sind ferner noch die folgenden: Im C. P. fehlen die Worte vom 1. תדחלון bis zum 2., im M. V. ist כיתן st. כיתן und überall דות st.

הוה zu lesen, vom babylonischen Thargum beeinflusst sind daselbst die Laa. וחזו st. וחמן, ארי st. ארום, למיחדון st. למיחמיהן, vgl. dagegen diese Version zu 14, 13, wo in der sonst babylonischen Recension die Verba des palästinischen Idioms gebraucht sind.

Wir hätten somit auch hier wiederum die älteste Fassung eines haggadischen Zusatzes in Ps. Jon. gefunden, von diesem abhängig ist die im C. V., C. N. und den Agg. vorliegende Recension, welche ihrerseits wiederum als Quelle von C. P. und M. V. benutzt worden ist.

Ganz zu demselben Resultate gelangen wir nun auch, wenn wir die Thossephta zu 15, 12 vergleichen. Diese geht zurück auf eine Erklärung der Mechiltha zu dieser Stelle. Dort heisst es nämlich nach der Uebersetzung folgendermassen: „du strecktest deine Hand aus" etc. Das will sagen, dass er sie an's Land warf, aber das Land warf sie in's Meer; es sprach das Land: „wenn doch schon damals, als ich nur das Blut Abels, des Einzelnen aufnahm, zu mir gesagt wurde: ‚verflucht seist du' etc., wie könnte ich da das Blut dieser Menge aufnehmen?" Da aber schwur ihm der Heilige, g. s. e., dass er es nicht zur Rechenschaft fordern würde, denn es heisst: du strecktest aus deine Rechte, und mit „Rechte" kann nur ein Schwur gemeint sein, wie es ja auch heisst: es schwört der Ewige mit seiner Rechten (Jes. 62, 8). Alle diese Momente finden sich auch im Ps. Jon. Dagegen fehlt im C. V., C. N. und den Agg. der Hinweis auf Abel, was einen neuen Beweis für den Umstand bildet, dass diese Versionen von einer und derselben Vorlage abhängen, und im C. P. fehlt ebenfalls dieser Hinweis und die Uebersetzung zu נטית ימינך.

Allerdings können diese Fehler bloss von Abschreibern herrühren, indem nämlich im C. V., C. N. und den Agg. die La. ursprünglich gelautet haben kann: ולא ימא הוה בעי למטמעא ובמימר [דחלא bis אבלע יתהון] יתהון, so dass also die zwischen יתהון und יתהון stehenden Worte ausgefallen wären, und im C. P. könnte die ursprüngliche La. gewesen sein דלית הוא תבע יתהון לעלמא דאתי [מה הבל — לעלמא דאתי] מיד, sodass hier die zwischen לעלמא דאתי und לעלמא דאתי stehenden Worte ausgefallen wären. Aber trotzdem dürfte man wohl kaum fehl gehen, wenn man annimmt, dass Ps. Jon. die Grundlage gebildet hat für C. V., C. N. u. Agg., diese aber für C. P. und M. V. Im Einzelnen mag dies vielleicht noch bewiesen werden durch die Thatsache, dass C. P. und M. V. statt בעי in der ersten und zweiten Recension das Verbum צבי ge-

brauchen, doch ist im M. V. ולא ימא צבי zu lesen, ferner statt des selteneren מטמעא das gewöhnlichere מקבלא (so C. P. besser als M. V. מיקבל); ferner weist auch der Ausdruck וכמימר מן קודמך ארכינת וכו (so ist nach C. V. zu lesen) „und gleichsam als ein Befehl von dir strecktest du aus deine Rechte" etc. darauf hin, dass wir es hier mit einer Erweiterung des Ps. Jon. bezw. der Mechiltha zu thun haben.

M. V. hat die Haggadah ebenfalls vollständig, aber die späte Abfassung derselben ist auf den ersten Blick zu erkennen. Denn die ganze Darstellung ist ungewöhnlich breit, und statt der zweiten Person wird in der Uebersetzung von נטית ימינך die dritte Person mit dem späten קודשא בריך הוא gesetzt.

Endlich kämen wir zur letzten haggadischen Einschaltung im Meeresgesange, nämlich zu V. 18; aber auch diese steht wiederum wie diejenige zu V. 3 im C. P. und M. V. nicht an der richtigen Stelle, sondern sie gehört, wie Ps. Jon. und C. V. etc. und auch Mechiltha zeigen, zu Exod. 12, 42. In Mechiltha wird nämlich s. n. R. Josua zu den Worten ליל שמרים וכו' die Erklärung überliefert: בו נגאלו ובו עתידין לינאל. „In dieser Nacht wurden sie (die Kinder Israel) erlöst und in ihr werden sie auch in der Zukunft erlöst werden, daher heisse es auch: הוא הלילה הזה das ist jene (bekannte) Nacht", dazu kommt dann dort noch die weitere Ansicht, dass mit dieser Nacht diejenige gemeint sei, in welcher Gott dem Abraham, seine Kinder zu erlösen, versprochen habe. Ferner geht aus bab. Rosch. ha-Sch. 11b. hervor, dass in derselben Nacht auch die Welt erschaffen worden sei. Diese vier Momente werden nun im Ps. Jon. zunächst ganz kurz erwähnt und an sie die Uebersetzung von 12, 42 angeschlossen, welche jedoch durch verschiedene Zusätze die vorhergehende Haggadah gewissermaassen rechtfertigt und ausserdem aus bab. Rosch ha-Sch. ib. das neue Moment von משומר ובא מן המויקן hinzufügt.

Ganz anders verhält sich dieses in C. V. und den Agg. (C. N. beginnt erst mit קדמאה, da das vorhergehende Blatt fehlt.) Denn hier haben wir zunächst eine fast wörtliche Uebersetzung ohne jeden haggadischen Zusatz, nämlich ליל נטיר ומזומן לפורקן הוא קדם ה' באפקותהון דבני ישראל פריקין מן ארעא דמצרים und am Schlusse: הוא ליל פסחא קדם ה' נטיר ומזומן לכל בני ישראל לדריהון.

Es liegt auf der Hand, dass diese letztere Uebersetzung eher Anspruch auf Ursprünglichkeit erheben kann als die im Ps. Jon. gegebene, da dieselbe von einer haggadischen Er-

klärung dieses Verses ja noch nichts weiss. Zwischen diese beiden Halbverse aber ist nun von einem sicherlich viel späteren Verfasser der haggadische Zusatz von den vier Nächten eingefügt worden und zwar in einer viel breiteren und weitschweifigeren Form, als dies im Ps. Jon. geschehen war, und diese längere Form wurde auch von C. P. und M. V. als Einleitung zu 15, 18 verwendet.

Der im Ps. Jon. u. C. V., C. N. und Agg. uns vorliegende Zusatz zu diesem Verse zeigt uns wiederum, wie diese Zusätze entstanden sind. Den Ausgangspunkt bildet auch hier Ps. Jon., welcher dann in C. V., C. N. und den Agg. erweitert wird. Denn die Bezeichnung für Gott durch קודשא יהא משבח in Ps. Jon. weist entschieden auf ein höheres Alter, als diejenige durch (C. N. Agg. רבא) קודשא בריך הוא יהא שמיה מברך לעלמי עלמין in C. V., C. N. und Agg. Ausserdem sind die Worte והבו יקר ותושבחא ורוממו לאלההון in ganz überflüssiger Weise aus Ex. 14, 4, resp. Deut. 32, 3 von einem späteren Abschreiber hier eingeschoben. Eine haggadische Erweiterung dieses Thargum haben wir vielleicht auch im Schlusse des Midrasch Vajoscha.

Bezüglich der Uebersetzung des Dekalog, welche, wie bereits gesagt, im C. V., C. N. und den Agg. fehlt, haben wir im Ps. Jon. und nach ihm im C. P. und M. V. zunächst zwei haggadische Zusätze zu besprechen, nämlich den zu V. 2 und 3 und den zu V. 13 und 14. Diese beiden haggadischen Zusätze lassen sich nun ebenfalls noch im Midrasch nachweisen, sie finden sich fast wörtlich in „Jellinek, Betha-Midr.", Th. I, S. 69, resp. S. 78. Aber auch hier bewahrheitet sich wiederum die nunmehr schon zu wiederholten Malen gemachte Beobachtung, dass die Recension des Ps. Jon. die älteste ist. Ja, ich möchte sogar glauben, dass hier sogar der Midrasch auf Ps. Jon. zurückzuführen ist; denn es ist meines Erachtens viel eher anzunehmen, dass ein Ausdruck wie הקדוש ברוך הוא יהא שמיה משובח veranlasst worden ist durch קדישא יהי שמיה מברך als umgekehrt der letztere durch den ersteren. C. P. und M. V. zeigen übrigens noch viel deutlicher ihre Abhängigkeit von Ps. Jon. und Midrasch in dem Ausdruck: קודשא בריך הוא יהא שמיה רבא מברך ומשבח. Für M. V. ist ferner zu bemerken, dass statt des ersten לפיד der plur. לפידין zu lesen ist nach C. P., besser ist שלהוביין des Ps. Jon. Die Worte: ומתהפיך בדון bis לסמר müssen nach לוחי קיימא stehen, wie Ps. Jon. und C. P. richtig haben.

Was den zweiten Zusatz, also zu V. 13 und 14 betrifft, so lautet derselbe a. a. O. im Midrasch folgendermassen: דיבור ששי לא תרצח אל תתחבר לרוצחים התרחק מחבורתם שלא ילמדו בניך מעשה רצחנית, und entsprechend lauten auch die betreffenden Thargumim, jedoch folgt in diesen noch bei jedem einzelnen der fünf letzten Gebote eine Begründung, bezüglich deren mehrere Divergenzen vorkommen. Beim 6., 7. und 8. Gebote stimmen alle drei Recensionen mit einander überein, nur ist im C. P. zu פורענותא noch דמותנא hinzuzufügen. Für die Uebertretung des 9. Gebotes, also für falschss Zeugniss stellt Ps. Jon. als Strafe auf: das Eintreten der Hungersnoth; für die Uebertretung des 10., also Gelüsten nach fremdem Eigenthume, Verarmung und Verbannung. Ich weiss nun nicht, woher diese Ansichten stammen; jedenfalls stimmen sie weder mit Pirqe Aboth V, 8 noch mit bab. Schabb. 32b fgg. überein. Nach dem Commentar zu Ps. Jon. in ed. Wien 1794 muss man annehmen, dass hier der Thargumist seine eigene Meinung überliefert; und zwar stelle er für das Gelüsten nach fremdem Eigenthume Verarmung und Verbannung als Strafe auf nach der Regel מדה כנגד מדה: sie gelüsten nach dem, was nicht ihnen gehört, so werden auch die fremden Reiche gelüsten nach dem Ihrigen.

Wenn diese Erklärung richtig ist, und sie hat in der That grosse Wahrscheinlichkeit für sich, so geht daraus allein schon hervor, dass wir im C. P. und M. V. spätere Umarbeitungen dieses Zusatzes zu sehen haben. Denn C. P. weist die zum 9. Gebote gehörige Begründung dem 10. und umgekehrt die dem 10. gehörige dem 9. zu. Ausserdem fehlt bei der Strafandrohung zum 9. Gebote der Absatz ועתידי נכסין מתמסכנין „die Reichbegüterten verarmen". Bei M. V. ist die Abhängigkeit von Ps. Jon. noch viel deutlicher ersichtlich, denn dieses bringt zum 10. Gebote eine Verbindung der beiden von Ps. Jon. zum 9. und 10. Gebote erwähnten Strafandrohungen, während es beim 9. Gebote das allgemein gehaltene נינעין בישין אתיין עיי als Strafe namhaft macht.

Schliesslich finden sich im C. P. noch drei, im M. V. noch vier haggadische Zusätze, welche Ps. Jon. nicht kennt, nämlich zu Vers 7, 11, 12 und M. V. zu V. 14. Dieser letztere Zusatz wird schon von Zunz, Lg. S. 79 als jüngeren Ursprungs betrachtet, und man darf wohl mit Recht annehmen, dass auch die ersteren erst nach der Schlussredaction des Ps. Jon. entstanden sind.

Gehen wir nunmehr zur wörtlichen Uebersetzung der beiden in Rede stehenden Abschnitte über, so muss sich unsere Betrachtung noch einer vierten Recension, nämlich der des Onkelos, zuwenden. Dann aber gelangen wir zu dem Ergebniss, dass zunächst die im M. V. vorliegende Uebersetzung im Gegensatz zu den historischen Stücken eine fast durchweg palästinische genannt werden muss. Nur in einzelnen Fällen stimmt dieselbe mit Onkelos überein; hierher gehören: מידא statt מן ידיהון (P. J.) 14, 30; כיף st. גיף 14, 30; בשום מימרא st. במימרא דה' 14, 30; ידא רבתא st. ידא תקיפתא 14, 30; כסון עליהון st. חפו עלידון 15, 1; ואמרו st. ואמרין 14, 30; דה' (P. J.) 15, 5; אדירא st. מה משבחא היא (P. J. u. C. V.) 15, 6; ובסגיעות st. ובסניעות (C. P.) 15, 7; תוקפך st. גיותנותך (C. P.) 15, 7; תהומי st. תהומיא 14, 8; הדין st. דנן (C. P.) 15, 13; בכין st. הא בכן (P. J.) 15, 15; דיבריה C. V. מימרא דה' st. ה' (C. P.) 20, 1; פיתגמיא st. דבריא 20, 1; ארי st. ארום 20, 5; אלהך st. אלהכון 20, 5; לשנאי st. לסנאי 20, 6; עביד st. נטיר 20, 6; לשיקרא st. דמשתבע 20, 7; דיימי st. על מגן 20, 7; וקדשיה st. וקדיש יתיה 20, 11; גיופין (Onk. תנוף) st. גיודין 20, 13.

Allerdings muss hier erwähnt werden, dass auch C. P. in manchen Ausdrücken mit Onkelos übereinstimmt, wo man nach P. J. und C. V. andere hätte erwarten sollen, z. B. ופרק 14, 30, wo Ps. Jon. ופריק ושיזיב und M. V. ופרק ושיזיב haben, was also vermuthen lässt, dass die palästinische Uebersetzung ושיזיב lautete, zu der dann aus Onk. ופרק hinzugekommen sein mag. עממיא st. אומייא (P. J.) 15, 14; תעביד לך (auch M. V.) st. plur. (P. J.) 20, 2; תסגוד (auch M. V.) st. תסגדון (P. J.); תפלחון קדמיהון st. אלהך (P. J.) st. מרכר st. מסער (P. J.) אלה קנאן st. אל קנא (P. J.) אלהכון (P. J. u. M. V.) 20, 5; תימי st. תשתבע 20, 7; בשמא דה' st. בשום מימרא דה' (P. J.) 20, 7; למגנא st. על מגן (P. J.) 20, 7; לקדשותיה st. למקדשא יתיה (P. J.) 20, 8; בשיתא st. בשיתא (P. J.) 20, 11; עבד st. ברא (P. J.) 20, 11; מה דאית בהון st. דבהון (P. J.) 20, 11; בגין כן st. על כן (P. J.) 20, 11.

Man sieht also, dass C. P. hauptsächlich im Dekalog häufig vom palästinischen Thargum abweicht und mit Onkelos übereinstimmt. Vielleicht ist in dieser Uebereinstimmung auch der Grund für das vollständige Fehlen dieses Thargumabschnittes im C. V., C. N. und den Agg. zu suchen; doch wird hiervon noch weiter unten die Rede sein.

Abgesehen von diesen immerhin doch nur vereinzelten Fällen ist es nicht schwer, zu zeigen, dass wir in M. V. eine

palästinische und zwar speciell von C. P. abhängige Recension haben. Dies geht am deutlichsten hervor aus Beispielen, wie דא ריבון כל עלמא ה׳ in M. V. und C. P.; wo C. V. דחיל כל עלמיא (C. N. und Agg. דחיל כל עלמא) Onk. דחילא P. J. דחיל haben, 15, 2; תברתא שור בעלי דבביהון in M. V. und C. P. statt תברתנון לדקמי (P. J.) הפכר טורי בעלי דבביהון (Onk.) 15, 7; שלחת מלאך רוגזי ib. st. תגרי בהון תקוף דרגיז ומלהט יתהון: שלחת רוגזך (P. J.) und רוגזך (f. M. V.) ib. st. תגמר יתהון (P. J.) und שיצינון (Onk.) 15, 7; אתברו לביהון בגויהון ib. st. אתמסי לבהון (P. J.) und איתברו (Onk.) 15, 15; דאפיקית יתכון ופריקית ib. st. דיפרקית ואפיקית יתכון (P. J.) und דאפיקתך (Onk.) 20, 2; תחות ידהון דמ׳ [C. P. כד הויתון מפלחין] ib. 20, 2; fehlt in Ps. Jon. und Onkelos. Die Weglassung der Uebersetzung zu V. 9 und 10 in C. P. und M. V.

Pseudojonathan lässt auch in diesen Stücken seinen bereits festgestellten Charakter einer Compilation aus Onkelos einer- und Midrasch und Jeruschalmi andererseits deutlich erkennen. Auf Onkelos weisen zunächst jene Doppelübersetzungen für ein und dasselbe Textwort, welche gerade bei den in Rede stehenden Abschnitten sich besonders häufig im Ps. Jon. nachweisen lassen. Hierher gehören für ויושע 14, 30; ופריק ושזיב, wo höchst wahrscheinlich ersteres ursprünglich babylonische, letzteres jerusalemische Uebersetzung war. רמה 15, 1 wird im Ps. Jon., wie auch im C. P. und C. V., durch רמא ומטמע, im Onkelos dagegen durch רמא übersetzt; M. V. und Agg. haben טבע für טמע, aber nur letzteres ist das in den jer. Thargumim gew. Wort, vgl. Levy, WB. s. v.; C. V. hat zu 15, 4 nur טמע. שלישיו 15, 4 übersetzen Ps. Jon. und C. P. mit עולמי נברוי; die jerusalemische Uebersetzung lautete aber, wie aus M. V. zu ersehen, עולימי, und ניברוי stammt aus Onkelos. C. V. hat noch beide Ausdrücke neben einander עולימי ניברוי; C. N. und Agg. עולימי וניברי. ירדו 15, 5 wird im Onk., C. V. und M. V. durch נחתו wiedergegeben, im C. P. dagegen durch אישתקעו; Ps. Jon. hat beide Ausdrücke נחתו ושקעו; hierdurch ist dann wahrscheinlich auch die Uebersetzung für צללו in V. 10 veranlasst worden. אויב 15, 9 übersetzt Onkelos mit סנאה, Ps. Jon. dagegen wie auch C. V., C. N., Agg. und M. V. mit סנאה ובעיל דבבא.

Bei der Uebersetzung von פלא 15, 11 schwebten den jerusalemischen Thargumisten höchst wahrscheinlich die Worte der Mechilta נסים וגבורות vor, dieselben finden sich in der That noch im C. P. in ניסן וגבורן; M. V. aber ändert גבורן

in פלאים, aber Ps. Jon. in פרישן nach Onkelos und erhält so die Doppelübersetzung ניסין ופרישן.

Die jerusalemische Uebersetzung von הוצאתיך 20, 2 lautete aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich פרקית יתכון, die babyl. dagegen אפיקתך vgl. Onk.; Ps. Jon. aber hat Beides in פרקית ואפיקית יתכן; ebenso auch C. P. und M. V., nur in umgekehrter Reihenfolge.

Denselben Fall haben wir in V. 6, wo Ps. Jon. חסד mit חסד ומיבו, letzteres nach Onkelos, übersetzt; C. P. und M. V. haben nur מיבו.

Schliesslich gehört hierher auch שבא וניח (20, 10), wofür Onkelos nur שבתא hat.

Es soll nun mit diesen Beispielen nicht etwa behauptet werden, dass der Verfasser des Pseudojonathan'schen Thargum selbst diese Doppelübersetzungen niedergeschrieben hat, da dieselben ja auch von Abschreibern oder Glossatoren herrühren können; jedenfalls aber zeigen sie, dass Pseudojonathan, wie er uns vorliegt, von Onkelos beeinflusst worden ist.

Auf eine directe Entlehnung hingegen weisen folgende Uebersetzungen in Ps. Jon.: Das hebräische וזמרת 15, 1 wird im Onkelos mit תושבחתי דחילא „mein erhabener Lobgesang" übersetzt; vgl. a. דחיל תושבחן „erhaben an Lobgesängen" ib. V, 11. Diese Uebersetzung aber wurde von Ps. Jon. missverstanden, indem er דחילא als subst. auffasste und auf Gott bezog; so wurde aus „mein erhabener Lobgesang" — „mein Lobgesang ist der Erhabene" und dazu noch על כל עלמא „über die ganze Welt" hinzugefügt. In C. V., C. N. und den Agg. ist על ausgefallen und statt עלמא der plur. עלמיא gesetzt. C. P. und M. V. gehen noch weiter und sagen für דחיל schlechtweg רבון; Ps. Jon. lässt ferner seine Abhängigkeit von Onkelos auch dadurch erkennen, dass לי bei demselben Verse beibehalten wird, während doch im Anfange der plur. gesetzt ist, wie dies in der That bei derartigen Fällen im Jer. die Regel ist.

Schon oben wurde bemerkt, dass die beiden Verba ונשבחיניה und ונרוממיניה 15, 2 in Ps. Jon., C. P. und M. V. mit angehängtem Suffix auf babylonischen Einfluss hinweisen, C. V., C. N. und die Agg. haben יתיה.

תברית 15, 5 in Ps. Jon. ist falsch und steht für תברת, das Onkelos entlehnt ist.

Die jer. Uebersetzung lautete nach C. N. wahrscheinlich רעוא oder nach C. V. רצות.

ה׳ in Ps. Jon. statt מימרא דה׳ resp. דיבריה דה׳ 20, 1 weist ebenfalls auf babylonischen Einfluss hin. Babylonisch

ist auch die Uebersetzung von 20, 3 in Ps. Jon. und C. P. לא יהוי לך אלהא אוחרן וכו', da sonst der plur. stehen müsste.

Dem Midrasch sind folgende Uebersetzungen entnommen: וכי מתים היה מיתין ולא מיתין 14, 30; (Ps. Jon.) nach Mechiltha: אלא מתים ולא מתים.

גבורת ידא תקיפתא די עבד ה' בה ניסין 14, 30 nach Mechiltha, u. z. Ansicht des R. Jose des Galiläers.

דמתנאי על ניותניא וכו' (Ps. Jon.) und nach ihm C. V., דהוא רם על רמיא ומתנאי על ניותניא C. N., Agg., C. P. und M. V. וכו', ferner auch Onkelos: ארי אתנאי על ניותניא וכו' 15, 1; nach Mechiltha: ד"א כי גאה גאה מתנאה הוא על המתנאים וכו'.

ה' ביקר שכינתיה הוא (Ps. Jon.) ה' גוברא עביד קרבין וכו' ה' (C. P.) ה' גיברא דהוא עביד (C. V. C. N. und edd.) דעביד אלהנא דהוא עביד וכו' (M. V.), wohl ebenfalls veranlasst durch die Auseinandersetzung zu diesem Verse in der Mechiltha. Uebrigens ist hier noch zu bemerken, dass für מלחמה zwei Uebersetzungen existirt zu haben scheinen, nämlich סדרי קרבא und נצחני קרביא, wie aus C. P., wo beide Ausdrücke neben einander stehen, hervorgeht.

בעל [בעלי] דבבידון דעמך וכו' (Ps. Jon.) 15, 6 ist wohl aus dem folgenden Verse hierher gekommen. Ich vermuthe, dass es ursprünglich im Ps. Jon. דבבא [resp. בעיל] בעל geheissen hat, wie auch C. P. und M. V. jetzt noch haben; nur ist in beiden letzteren Versionen aus Onkelos סגאה hinzugekommen. Ein späterer Abschreiber machte, durch den folgenden Vers veranlasst, aus דבבא den plur. und fügte nach Mech. דעמך hinzu.

Die Worte להון bis דקיימין sind eine ganz überflüssige Glosse.

Ein Missverständniss liegt auch in C. V., C. N. und den Agg. vor, indem die Worte שורי בעלי דבבידון דעמך, wie gleich gezeigt werden wird, nicht zu V. 6, sondern zu V. 7 gehören. Die Uebersetzung aber für קמיך V. 7 mit בעלי דבבידון דעמך in Ps. Jon., C. P. und M. V. und mit דקמו על עמך in Onkelos erklärt sich aus Mechiltha מי הם שקמו נגדך הם שקמו נגד בניך. Der Zusatz שורי in Ps. Jon., C. V., C. N., Agg., C. P. und M. V. ist sicherlich durch das hebr. Verbum הרס „niederreissen" veranlasst.

תנמר יתהון כמא (Ps. Jon.) דרגיז ומלהט יתהון כמא וכו' שיצינון כנורא לקשא (M. V.) und ומלהט יתהון כמא וכו' (C. P.) וכו' (Onkelos) nach Mech. מה הקש כשהוא דולק וכו'.

איתעבידו מיא עורמן עורמן (Ps. Jon. und C. P., (M. V. עורמין) 15, 8, nach Mechiltha: עשאן כמין ערימות.

חכימו מיא Onkelos ib. nach Mechiltha: נתתה ערמה למים.
קמו לדון צרירין הי כויקן Ps. Jon. und ä. C. P. und M. V. nach Mech.: מה נד צרור אינו לא מוציא וכו'.
דהוה אמר פרעה Ps. Jon. wie Onk. nach Mech.: זה היה תחלת הפרשה.

Die Worte von ונסדר (so ist zu lesen st. ומסדרא) bis רבא in Ps. Jon. halte ich für eine Glosse, veranlasst durch אחלק; ehe man die Beute vertheilt, muss man sie haben. Vielleicht hat auch die Erklärung der Mechiltha dazu mitgewirkt. Statt ויבז möchte ich ונבוז lesen, denn dieser ganze Absatz bildet die erste Person sing. impf. mit Nun. Vgl. Schlesinger, das aram. Verbum, S. 15.

C. V., C. N. und edd. haben von dieser Glosse nur אשבי ביזתון st. ניכסיהון und מינדון שביה רבה ואיבוז מינדון ביזה רבה. In C. P. und M. V. lautet dieselbe dagegen: איבוז מינדון ביזא רבא ואשבו וכו', gerade wegen dieser Stellung möchte ich bei den letzteren Versionen eher auf eine Abhängigkeit von Ps. Jon. als von C. V. etc. schliessen; dann erklärt sich vielleicht auch die sowohl im C. P. wie im M. V. vorkommende durchaus falsche Uebersetzung von אשיג durch נערבב: es wäre dies einfach verschrieben aus נרע.

עד דיעברון וכו' Ps. Jon. עד דיעברון וכו' C. V., C. N. und Agg. עד דיעיבר וכו' M. V. ועד זמן דייעברון וכו' C. P. und עד דיעיבר וכו' Onkelos V. 16; nach Jalqut z. St. עד יעבור עמך ה' את הים עד יעבור את הירדן עד יעבור נ"א. Allein es ist hier leicht zu erkennen, dass diese La. des Jalqut nicht richtig sein kann; denn, abgesehen davon, dass יעבור nicht drei, sondern nur zwei Mal im Verse vorkommt, müsste נח לי ארבון unbedingt vor ירדן stehen. Auch gehört הים gar nicht hierher; denn der Schrecken kam erst über die Völker, als sie hörten, dass Israel das Meer überschritten habe, und dann ist יעבור als Futurum zu fassen, „bis überschreiten wird"; das Meer aber ist bereits überschritten. In den Thargumim findet sich daher auch mit Recht von ים Nichts. Aber hinsichtlich eines anderen Punktes stimmen dieselben nicht mit einander überein; während nämlich Onkelos wie Jalqut das eine יעבור auf das Ueberschreiten des Arnon und das andere auf dasjenige des Jordan deutet, beziehen Ps. Jon., M. V., C. V., C. N. und Agg. das zweite auf das Ueberschreiten des Jabbok. Welche La. nun die ursprünglichere sei, das dürfte wohl kaum mehr festgestellt werden können.

In C. V., C. N. und den Agg. ist insofern eine Verwirrung eingetreten, als für das erste עד יעבור die Uebersetzung fehlt;

für das zweite findet sich zunächst nach Onkelos עד דיעברון und vor עמא דאילן די פרקת ית מע' דיודנא aus מניחתיה דיודנא Ps. Jon. מניחתיה דיובקא, ferner nach Ps. Jon. עד ומן דיעברון עמא דאילן דקנית לש'.

תרתין אידיך שכלילו יתיה Ps. Jon. 15, 17 und hiernach auch C. V. C. N., Agg., C. P., M. V. nach Mechiltha: כשבא לבנות בית המקדש כביכול בשתי ידיו; vermuthlich ist auch Onkelos hiervon beeinflusst, da sonst ידך wohl kaum beibehalten wäre.

Dass schliesslich von Ps. Jon. ausser Onkelos und Midrasch noch eine dritte Quelle benutzt worden ist, zeigt sich schon auf den ersten Blick, es braucht daher nicht erst durch Beispiele bewiesen zu werden. Da aber diese dritte Quelle die Merkmale der als Thargum jeruschalmi bekannten Recension aufweist, so ist sie ebenfalls als jerusalemisches Thargum bezeichnet worden.

Aus dem Gesagten geht nun zur Genüge hervor, dass wir für den Meeresgesang und den Dekalog weder das palästinische noch das babylonische Thargum in seiner ursprünglichen Gestalt besitzen. Denn nicht nur Ps. Jon., sondern auch C. P., C. V. etc. enthalten Laa., welche deutlich auf eine Abhängigkeit von Onkelos hinweisen. Aber auch in Onkelos finden sich Uebersetzungen, welche auf die palästinische Haggadah zurückgehen. Hierher gehören die bereits erwähnten Beispiele aus 15, 1. 7. 8. 9. 16 und vielleicht V. 17. Ferner sind hier noch besonders zu erwähnen Uebersetzungen wie: ואבני ליה מקדש 15, 2 nach Mech.: ר' יוסי בן דורמסקית אומר אעשה לפניו מקדש; und der Zusatz zu 20, 5 כד משלמין בניא למחטי בתר אבהתהון nach Mech ib. הא כיצד רשע בן רשע וכו'.

Es erübrigt schliesslich nur noch, die Frage zu beantworten, woher die in C. V., C. N. und den Agg. vorliegenden Fragmente stammen, und in welchem Verhältnisse sie zu den übrigen Thargumim stehen. Bacher hat in Bd. 28 der ZDMG diese Frage vermuthungsweise bereits dahin beantwortet, dass dieselben Varianten aus dem Thargum jeruschalmi zu Onkelos darstellen. Bacher konnte hier nur eine Vermuthung aufstellen, weil er ja ein vollständiges Exemplar des in Frage kommenden Thargum jeruschalmi nicht kannte. Nun aber besitzen wir gerade zu den hier behandelten Abschnitten ein solches vollständiges Exemplar des Thargum jeruschalmi im C. P., und bei einem Vergleiche dieses und der Fragmente mit Onkelos stellt sich heraus, dass die Ansicht Bacher's in

der That richtig ist. Nur darf man nicht etwa annehmen, dass Derjenige, welcher die Auszüge gemacht hat, auch philologisch genau zu Werke gegangen sei und sämmtliche Divergenzen notirt habe. Das ist nicht der Fall, sondern er liess die ungefähr gleich lautenden Stellen weg und notirte nur die starken Abweichungen. Einige Beispiele mögen das Gesagte beweisen:

Das Fragment zu 13, 19 lautet in C. V.: משבעה אשבע ית בני ישראל למימר ברחמוי טבייא.

C. P. aber übersetzt den Vers: ואסיק משה ית גרמוי דיוסף עימיה ארום משבע׳ [אשבע] יוסף בחיוי ית בני ישראל למימר מדכר ידכר ה׳ יתכון ברחמוי טביא ותסקון ית גרמי מן הכא עימכון

und Onkelos: ואסיק משה ית גרמי יוסף עמיה ארי אומאה אומי ית בני ישראל למימר מדכר ידכר ה׳ יתכון ותסקון ית גרמי מכא עמכון.

Das Fragment zu 13, 20 lautet in C. V.: דאית בסייפי מדברה.

C. P. übersetzt den Vers: ונטלו מסכות ושרו באיתם דבסיפוי דמדברא

und Onkelos: ונטלו מסכות ושרו באתם בסטר מדברא.

Diese beiden Beispiele, welche noch bedeutend vermehrt werden könnten, mögen genügen. Nun könnte man aber hier vielleicht den Einwand erheben wollen, dass doch die Uebersetzung des Dekalog im C. P. mehrfach von der des Onkelos abweicht und im Fragmententhargum gleichwohl keine Varianten verzeichnet sind. Allein dem ist entgegenzuhalten, dass die im C. P. vorliegende Uebersetzung zum Dekalog, wie bereits angedeutet ist, nicht die ursprüngliche jerusalemische sein kann, da sie sich als von Onkelos und Pseudojonathan abhängig erweist. Ja, sie ist höchst wahrscheinlich erst entstanden, als die Auszüge des Fragmententhargum bereits existirten. Es lässt sich daher nur annehmen, dass entweder zu der Zeit, wo das Fragmententhargum entstand, eine jerusalemische Uebersetzung des Dekalog nicht mehr bekannt war, oder aber dass dieselbe im Wesentlichen mit der des Onkelos übereinstimmte.

Es ist nun selbstverständlich, dass die Ergebnisse dieser Untersuchung nur auf die beiden hier behandelten Abschnitte bezogen werden sollen; ob dieselben auch auf den übrigen Theil der Pentateuchthargumim zutreffen, das zu untersuchen möchte ich mir für eine spätere Untersuchung vorbehalten.

Die Beziehungen des Vincenz von Beauvais zum Judenthum.

Von

Dr. J. Guttmann.

Neben Albertus Magnus und Thomas von Aquino, den beiden grossen Theologen des dreizehnten Jahrhunderts, die den Höhepunkt der christlichen Scholastik des Mittelalters darstellen, wird gewöhnlich auch Vincenz von Beauvais genannt, ein Zeitgenosse jener beiden und gleich ihnen aus dem Orden der Dominikaner hervorgegangen. Allein Vincenz von Beauvais verdankt diese Auszeichnung nicht sowohl seinen Leistungen auf dem Gebiete der Theologie als vielmehr der hervorragenden Bedeutung, die er für die Literaturgeschichte des Mittelalters überhaupt und insbesondere für die Kenntniss der wissenschaftlichen Bestrebungen im dreizehnten Jahrhundert erlangt hat. Vincenz von Beauvais hat, obwohl er auch eine Anzahl speciell theologischer Schriften verfasst hat [1]), auf die Entwicklung der christlichen Theologie keinen irgendwie massgebenden Einfluss ausgeübt; er war zu sehr Polyhistor und nicht Selbstdenker genug, um ein eigenes theologisches Lehrsystem aufzustellen, ein zu wenig schöpferischer Geist, um die Wissenschaft nach irgend welcher Richtung hin durch originelle Gedanken zu befruchten. Die Nachwelt jedoch mag sich füglich darüber trösten. An theologischen Systemen hat es das Mittelalter ja ohnehin wahrlich nicht fehlen lassen. Dagegen hat das Mittelalter wohl kaum einen zweiten Gelehrten aufzuweisen, der sich an Umfang und Vielseitigkeit des Wissens

[1]) Ueber die Schriften des V. v. B. vgl. Histoire Littéraire de la France Tom. XVIII. S. 459 fg; Alois Vogl, Litterarhistorische Notizen über den mittelalterlichen Gelehrten V. v. B. Festprogramm, Freiburg 1843 S. 22; J. B. Bourgeat, Etudes sur Vincent de Beauvais, Paris 1856 S. 24. — Eine Abhandlung De Universalibus, von der in der Bibliothek zu Parma eine hebr. Uebersetzung vorhanden ist, und die Steinschneider (Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters Berlin 1893, S. 489) unserem Vincenz zuschreibt, ist anderweitig nicht bekannt. Sie ist vielleicht, wenn sie nicht von einem anderen Vincenz herrührt, dem Speculum majus entnommen,

mit Vincenz von Beauvais vergleichen liesse. Hat er es auch auf keinem Gebiete der Wissenschaft zu einer besonderen Vertiefung gebracht, so ist ihm doch auch keines fremd geblieben; sein Interesse erstreckt sich ohne Unterschied auf alle Zweige der damals bekannten Wissenschaft, auf die Literaturen aller Zeiten; er hat Alles gelesen, was ihm in seiner Zeit erreichbar war. In seinem Hauptwerk, dem Speculum majus [1]), das für uns ausschliesslich in Betracht kommt, besitzen wir eine im grössten Stile angelegte Encyklopädie aller Wissenschaften, ein Werk, das wie kein anderes geeignet ist, uns einen Ueberblick über den Stand und Umfang der Wissenschaften und Künste, sowie auch über deren Pflege in den Schulen jener Zeit zu gewähren [2]). Der Geschichtschreiber Friedrich Christoph Schlosser, der in neuerer Zeit wieder zuerst die Aufmerksamkeit auf Vincenz von Beauvais gelenkt hat, spricht sich über dessen schriftstellerischen Charakter folgendermassen aus: „Unter den Schöpfern neuer Systeme oder unter den eigentlich grossen Schriftstellern kann Vincent keine Stelle finden, weil in allen seinen Werken nur Anordnung und Stellung ihm gehört, die Materie selbst aber und sogar der Vortrag derselben aus Andern entlehnt ist; er verdient aber als einer der grössten Gelehrten, Sammler und Bearbeiter fremden Stoffes einen sehr ausgezeichneten Platz in der Gelehrtengeschichte." „Nur allein aus Vincentius und durchaus aus keinem anderen Schriftsteller kann man sich einen richtigen Begriff von dem Umfang der Studien machen, die in manchem Kloster des dreizehnten Jahrhunderts in der Stille betrieben wurden [3])." Kann demgemäss bei der auf jede selbständige Gedankenentwicklung verzichtenden Darstellungsweise des Vincenz von Beauvais, bei seiner meistentheils rein mechanischen Wiedergabe des überlieferten Wissensstoffes von einer Beeinflussung durch die jüdische Theologie, wie sie uns bei den anderen Theologen seiner Zeit entgegentritt, nur in sehr beschränktem Maasse die Rede sein, so mag es doch vielleicht nicht ganz ohne Interesse sein, das grosse encyklopädische Werk dieses Schriftstellers darauf hin zu prüfen, in wie weit die jüdische Literatur in ihm Berücksichtigung gefunden habe, um danach den Umfang

---

[1]) Ich benutze die Gesammtausgabe des Speculum majus, die in vier starken Folianten zu Douai 1624 erschienen ist.

[2]) Vogl, a. a. O. S. 9.

[3]) Fr. Christoph Schlosser, Vincent von Beauvais, Frankfurt a/M. 1819. II S. 193—194.

des Wissens zu beurtheilen, das die christlichen Theologen jener Zeit von jüdischen Dingen hatten.

Und auch noch nach einer anderen Richtung hin wird eine Durchmusterung des Speculum majus nicht ganz ohne Ausbeute für die jüdische Wissenschaft sein. Man hat dem Mittelalter und besonders der christlichen Scholastik des Mittelalters vielfach mit Recht einen vollständigen Mangel des historischen Sinnes zum Vorwurf gemacht. Auf Vincenz von Beauvais trifft dieser Vorwurf in gewisser Beziehung nicht in dem Maasse wie auf die meisten Theologen seiner Zeit zu. Zwar wird man auch bei ihm eine wirklich historische Auffassung der überlieferten Thatsachen nicht erwarten dürfen. In mönchischer Befangenheit verharrend, entbehrt auch er des freien historischen Blickes, der dem Geist der verschiedenen Zeiten gerecht zu werden sich bemüht; von seiner engen Klosterzelle aus stellt sich ihm der Verlauf der Weltgeschichte in einer Verrenkung und Beschränktheit dar, die den modernen Leser gar seltsam und befremdlich anmuthet und ihm zuweilen wie eine Karikatur der Wirklichkeit erscheint. Aber immerhin ist bei Vincenz von Beauvais im Gegensatz zu der Gleichgiltigkeit gegen alles Historische, wie sie uns sonst bei den Theologen jener Zeit begegnet, doch auch ein lebhaftes Interesse für die Kenntniss der Geschichte vorhanden, das sich nicht nur in dem der eigentlichen Geschichtsdarstellung gewidmeten Theile seines Werkes, dem Speculum historiale, sondern hier und da auch in den anderen Theilen des Speculum majus bemerkbar macht. In dem genannten Speculum historiale zumal hat Vincenz eine grosse Anzahl von Quellenschriften excerpirt, die zum Theil seitdem verloren gegangen und uns nur in den von Vincenz gegebenen Auszügen erhalten geblieben sind. Ganz besonders werthvoll ist seine Geschichtsdarstellung in den Abschnitten, wo er seiner Zeit sich nähert oder wo er gar Selbsterlebtes oder Ereignisse seiner Zeit nach den mündlichen Berichten Anderer mittheilt; hier erhebt sich seine Darstellung selbst zuweilen zur Bedeutung einer Quellenschrift [1]) So erfahren wir durch ihn auch Einiges, was unsere Kenntniss der jüdischen Geschichte, besonders der Geschichte der Juden in Frankreich zur Zeit Philipp August's, in manchen Punkten ergänzt und bereichert.

Die Lebenszeit des Vincenz von Beauvais (geboren zwischen

---

[1]) Schlosser a. a. O. II. S. 230.

1184 und 1194, gestorben um das Jahr 1264[1]) fällt nämlich in die Regierungszeit der beiden französischen Könige Philipp August (1180—1223) und Ludwig IX., der Heilige genannt (1226—1270). Dem Dominikanerorden angehörend, in den er wohl nicht lange nach dessen im Jahre 1215 erfolgter Gründung eingetreten ist[2]), ward er im Jahre 1228 aus dem Convent dieses Ordens in Beauvais von Ludwig IX. nach Royaumont berufen, wo er dem königlichen Hofe, der häufig in dem dort gelegenen Schlosse weilte, als Lector und als Prediger seine Dienste widmete. Von seinen nahen Beziehungen zur königlichen Familie legt der Trostbrief Zeugniss ab, den er bei Gelegenheit des im Jahre 1260 erfolgten Todes des Prinzen Louis an das Königspaar richtete[3]). Im Auftrage der Königin Margaretha verfasste Vincenz auch eine Schrift über Prinzenerziehung (De institutione filiorum regiorum seu nobilium), die von Schlosser in's Deutsche übersetzt worden ist[4]). Eine andere Schrift über die moralische Unterweisung des Fürsten (De morali principis institutione) ist bisher ungedruckt geblieben, aber ihrem Hauptinhalte nach wohl in dem Speculum majus enthalten. Hier in Royaumont, wo ihm die sehr reiche und für seine Zwecke noch eigens vermehrte Bibliothek des Königs zur Verfügung stand, unternahm Vincenz auch die Abfassung seines Hauptwerkes, des Speculum majus, dessen Titel sich an eine frühere, aber nicht mehr vorhandene kleinere Schrift: Speculum seu imago mundi anschliesst[5]). Das Speculum majus besteht aus drei Theilen: dem Speculum naturale, dem Speculum doctrinale und dem Speculum historiale. Das Speculum naturale handelt von Gott und der Schöpfung; in Anlehnung an den biblischen Schöpfungsbericht bringt es nach der Reihenfolge des Sechstagewerkes die gesammte Naturwissenschaft zur Darstellung. Im Speculum doctrinale werden sämmtliche Fächer der Wissenschaft und der Kunst behandelt: Philosophie, Sprachkunde, Logik, Poëtik, Rhetorik, Ethik, Medicin und Chirurgie, Geographie, Naturkunde, Agricultur, Zoologie, Oekonomie,

[1]) Vgl. Hist. Litt. de l. France XVIII .pag. S. 452 fg.; Vogl. a. a. O. S. 23. fg.

[2]) De Boulay, Histor. Universit. Paris III pag. 713.

[3]) Epistola consolatoria ad regem Francorum Ludovicum super morte Ludovici primogeniti sui. In manchen Handschriften wird dieser Trostbrief als auch an die Königin Margaretha gerichtet bezeichnet. Vgl. Vogl S. 23.

[4]) Schlosser, Vincenz von Beauvais, Hand- und Lehrbuch für königliche Prinzen und ihre Lehrer. Diese Uebersetzung bildet den ersten Theil der bereits mehrfach genannten Schrift.

[5]) Speculum majus Prolog. general. cap. 3.

Politik, Mechanik, Kriegswissenschaft, Kunst, Astronomie und Astrologie, Alchemie, Anthropologie und Psychologie und endlich die Theologie. Im Speculum historiale giebt Vincenz eine synchronistische Darstellung der Weltgeschichte von der Schöpfung bis auf seine Zeit. Die letzten Ereignisse, die er berichtet, fallen in das Jahr 1254. Das Speculum morale, das in den Gesammtausgaben des Speculum majus sich als vierter Theil dieses Werkes darstellt, ist längst als die Arbeit eines Späteren erkannt, und zwar als eine Kompilation, in der neben einigen anderen Schriften besonders die Summa theologiae des Thomas von Aquino benutzt wird [1]).

Das Speculum majus bietet in allen seinen Theilen Nichts weiter als eine systematisch geordnete Sammlung von Excerpten dar, die jedes Mal denjenigen Schriftstellern entnommen sind, welche über den betreffenden Gegenstand gehandelt haben, insoweit sie unserem Autor zugänglich waren. Nur an wenigen Stellen, die als solche kenntlich gemacht sind, unterbricht Vincenz das Verhör, das er mit den von ihm zu Rathe gezogenen Autoritäten anstellt, um selber das Wort zu ergreifen und seine eigene Ansicht auszusprechen. Wir sind daher kaum in der Lage, uns ein Urtheil darüber zu bilden, wie er persönlich über die Juden gedacht und welche Stellung er dem Judenthume gegenüber eingenommen habe. Was er im neunten Buche des Speculum doctrinale, bei der Darstellung des Kirchenrechts, über die rechtliche Stellung und die Behandlung der Juden vorbringt [2]) beschränkt sich fast durchweg auf eine Zusammenstellung der Bestimmungen des kanonischen Rechtes, deren Verbindlichkeit für ihn selbstverständlich ausser Frage steht und die er ohne jede eigene Zuthat wiedergiebt. Nur in Bezug auf eine in jener Zeit vielfach verhandelte Frage, ob es nämlich zulässig sei, jüdische Kinder zwangsweise der Taufe zuzuführen, spricht er seine eigene Ansicht aus, die dahin geht, dass dem Landesfürsten das Recht dazu nicht bestritten werden könne, denn so gut, wie er den Juden als

[1]) Vgl. Hist. Litt. de France XVIII. pag. 474 fg; Vogl S. 17 fg. Die Bedeutung dieses dem Vincenz von Beauvais untergeschobenen Speculum morale für die Geschichte der Ethik wird eingehend erörtert von Gass in der Zeitschrift für Kirchengeschichte B. 1 und 2.

[2]) Specul. doctr. Lib. IX. cap. 37: De perfidia Judaica; cap. 36: Qualiter inter Christianos Judaei tolerandi sunt; cap 40: De cohabitatione vel communione fidelium cum infidelibus; cap. 41: De attractione eorum ad fidem. Im Capitel 43 wird auch die Frage erörtert, ob Juden christliche Sklaven haben dürften, im Capitel 140, ob von Juden der Zehnte zu erheben sei. Lib. X cap. 120—121 wird die Zinsfrage erörtert.

seinen Sklaven die Kinder wegnehmen dürfe, um sie als Sklaven zu verschenken oder zu verkaufen, müsse es ihm auch gestattet sein, sie der Taufe zuzuführen. Es dürfe dies jedoch nicht in der Absicht geschehen, auch die Eltern zur Taufe zu zwingen [1]). Auf die Frage, ob die Ammen jüdische Kinder beim Baden taufen dürften, antwortet er, dies sei nur dann gestattet, wenn die Kinder im Sterben lägen. In anderen Fällen sei es nicht zu gestatten, schon wegen der Gefahr, dass das Sacrament der Taufe durch eine Wiederholung derselben verletzt werden könnte, wenn nämlich die, ohne es zu wissen, bereits Getauften, nachdem sie erwachsen sind, zur Kirche übertreten würden [2]). Derselben Ansicht über die Kindertaufe wie bei Vincenz von Beauvais begegnen wir auch bei dem Franziskaner Johannes Duns Scotus [3]), während Thomas von Aquino, der Ordensgenosse des Vincenz, die gewaltsame Taufe jüdischer Kinder als dem Naturrecht widerstreitend verwirft [4]).

Eine ausgedehntere Kenntniss der älteren jüdischen Litteratur ist bei Vincenz von Beauvais, trotz seiner Polyhistorie, ebenso wenig wie bei den anderen christlichen Theologen des dreizehnten Jahrhunderts anzutreffen [5]). Dieses Wissens-

---

[1]) Specul. doctr. Lib. IX cap. 42 col. 797. Sed nunquid possunt auferri iis filii eorum ad baptizandum? Respondeo: adulti non debent, nisi consenserunt sponte baptizari, nec etiam parvuli per illos, qui non sunt domini eorum. Sed si veri nominis servi sunt Judaei, sicut et sunt juxta illud: Maledictus servus Chanaan, servus sit fratrum suorum, credo, quod principes, quorum sunt servi Judaei, sicut possunt eis auferre filios parvos tanquam mancipia sua et aliis dare vel vendere in servitutem etiam invitis parentibus, ita possent eos afferre ad baptismum et in hoc mererentur, dum tamen hoc non facerent propter compellendos hoc modo parentes ad fidem sed propter salvandos pueros per fidei sacramentum, ad cujus susceptionem sufficit, quod non inveniat obicem contrariae voluntatis.

[2]) Ibidem. Sed nunquid hujusmodi nutrices, cum balneant parvulos Judaeorum, possent illos clanculo baptizare? Respondeo: credo sine praejudicio, quod si in articulo mortis parvulorum hoc fieret, non peccarent, qui hoc facerent, alias non licet, et hoc ne aperiatur via ad injuriam sacramenti per reiterationem, si forte contingat hujusmodi baptizatos converti ad fidem in adulta aetate. Item ne hujusmodi filii spirituales per baptismatum regenerati relinquantur expositi faucibus luporum temporalium id est Judaeorum, devorandi etc.

[3]) Vgl. meine Abhandlung über Johannes Duns Scotus in dieser Monatschrift, 38. Jahrg., S. 31.

[4]) Guttmann, Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum, S. 4.

[5]) Zur Illustration seiner Kenntniss des Hebräischen führe ich aus dem alphabetischen Vocabularium, das er am Schlusse des ersten Buches des Specul. doctrin. giebt, die folgende Erklärung an: Rabbi

gebiet ist dem christlichen Mittelalter erst durch den jüngeren Zeit- und Ordensgenossen unseres Vincenz, durch Raymund Martin, in dessen Pugio fidei einigermassen erschlossen worden. Was an einigen wenigen Stellen des Speculum majus als Ueberlieferung der Hebräer angeführt wird und mehr oder minder genau dem Talmud entlehnt ist, das wird Vincenz wohl durch seinen persönlichen Verkehr mit Juden erfahren haben. Auf einen solchen jüdischen Gewährsmann beruft Vincenz sich ausdrücklich bei einer Erklärung, die er für den an den Häusern haftenden Schaden des Aussatzes giebt [1]). Nicht ganz genau ist die Bemerkung, dass nach der Ueberlieferung der Hebräer der Bericht über den zweiten Schöpfungstag darum nicht, wie es bei den anderen Tagen geschieht, mit den Worten: „Und Gott sah, dass es gut sei," schliesse, weil an diesem Tage der Teufel geschaffen sei [2]), denn im Talmud wird als Grund dafür angegeben, nicht dass der Teufel, sondern dass das Feuer des Gehinnom oder der Hölle am zweiten Tage geschaffen

---

vel Rabboni, id est magister. Höchst seltsam ist seine Auslegung einiger jüdischen Feste. Specul. histor. Lib. II Cap. 48 pag. 622: Festum clangoris sive tubarum fiebat prima die Septembris in memoriam liberationis Isaac, qui eo die liberatus est ariete pro ipso immolato etc. Festum propitationis fiebat decima die Septembris, quia in eo retuitl Moyses filiis Israel Dominum placatum super offensam vituli. Eadem die jejunabant homines et jumenta et etiam pueri septennes usque ad vesperam pro memoria mortuorum. (Hier liegt vielleicht eine Verwechselung mit dem zehnten Tebet vor, von dem es bei Thomas von Aquino Comment. in Sent. IV dist. 15 qu. 3 art. 3 heisst: In decimo autem mensi, id est Januario, in memoriam mortuorum, quos Dominus in deserto percusserat.) Vom Schlussfest (Schemini-Azereth) sagt Vincenz: Octavus etiam dies solennis erat, in quo faciebant collectam forte in usus pauperum vel alios communes usus. Eine ähnliche Deutung des Schlussfestes findet sich auch bei Thomas von Aquino (vgl. meine Schrift über Thomas v. A. S. 14 Anmerk. 2); vermuthlich hat zu dieser Deutung der Name dieses Festes: Collectae Veranlassung gegeben. Oder sollten Vincenz und Thomas Etwas von עצרת יד gehört haben?

[1]) Specul. hist. Lib. II cap. 36 pag. 59. Porro sicut lex quosdam cibos immundos reputari fecit, ut in Judaeis vitium gulae coerceat, sic etiam non absurdum videri potest, quod a quodam Hebraeo audivi, quasdam domus eorum leprae condemnari, ut eorum superbiam in aedificiis reprimeret. Cum enim quis domum pulchram et ultra modum curiosam aedificasset, Dominus illam plagam, quae lepra dicitur, in ea immittebat, ita quod eam dirui oportebat. Als Strafe für den Hochmuth wird der Aussatz bezeichnet Talmud b. Sota fol. 5a.

[2]) Specul. natur. II cap. 24 col. 94. Tradunt tamen Hebraei, quod in secunda (die) angelus factus est diabolus ideoque de opere illius diei non dicitur: vidit Deus, quod esset bonum.

sei [1]). Eine Belegstelle dafür, dass Salomo vor seinem Tode Reue empfunden und als Zeugniss seiner Reue den von der Verachtung der Welt handelnden „Prediger" verfasst habe [2]), lässt sich meines Wissens in der talmudischen Litteratur nicht nachweisen [3]). Auf einen persönlichen Verkehr ist leicht auch die Bekanntschaft mit dem Juden Jacob Aranicus zurückzuführen, dem Vincenz in der Kunst der Alchemie reiche Belehrung zu verdanken erklärt [4]). Wenigstens ist von einem jüdischen Autor dieses Namens sonst Nichts bekannt.

Unter den bei der Darstellung der Naturwissenschaften von ihm am meisten benutzten Schriftstellern nennt Vincenz von Beauvais im Prolog zum Speculum naturale ausdrücklich auch den Isaac [5]), womit selbstverständlich kein anderer als der jüdische Philosoph und Arzt Isak Israeli, der ältere (aus Kairuan, gest. Mitte des X. Jahrhunderts), gemeint ist. In der That gehört Isak Israeli zu denjenigen Autoren, deren Schriften Vincenz, besonders wo es sich um medicinische Dinge handelt, am häufigsten excerpirt. Er nennt ihn in einer Reihe mit Hippokrates, Galenus, Plinius, Dioscorides, Avicenna, Isidorus, Palladius, Razi und Anderen. Ich habe allein im Speculum naturale mehr als 140 Excerpte aus Isak's Schriften nachgezählt. Oft sind es ganze Capitel, oder auch eine Reihe von Capiteln, die den Schriften des jüdischen Gelehrten entlehnt sind. Die meisten Excerpte entstammen dem

[1]) Talmud b. Pessachim fol. 54a: מפני מה לא נאמר כי טוב בשני בשבת מפני שנברא בו אור של גידגם vgl. Midrasch Rabb. Genes. Sect. 4.

[2]) Specul. hist. VI. cap. 84 pag. 74. Dicunt tamen Hebraei, quod ante mortem (Salomo) poenituit et ob hoc librum de contemptione mundi, qui ecclesiastes dicitur, composuit.

[3]) Auf eine solche Ueberlieferung beruft sich auch Johannes Duns Scotus. Vielleicht liegt ihr der Ausspruch des Talmud Sabbat fol. 56b zu Grunde, dass es ein Irrthum sei, Salomo als Sünder zu bezeichnen. Vgl. Monatsschrift, Jahrg 38, S. 33, Anmerk.

[4]) Specul. natur. VII cap. 87 col. 480. Hujus artis (alchymiae) magistri fuerunt: Adam, Noë, Idrid, Squilia, Cora, Moyses, Cato, Virgilius, Aristoteles, Alexander, Geber, Jahie, Razi, Maurienus, Abimazer, Johannes Evangelista, Garsius et Gilbertus cardinales, Guilelmus episcopus, Huck apostolicus, Aegidius magister hospitalis, qui extraxit librum de 125 lapidibus, Androicus etiam episcopus et apostolicus Dominicus et Jacob Aranicus Judaeus, qui me in ista arte non pauca docuerunt, Petrus quoque et Duranaus monachi. Dieselben Autoritäten werden auch angeführt Specul. doctr. XI cap. 107 col. 1055. Das Stück soll zwar aus Avicenna in libro alchymiae, qui dictur de anima, excerpirt sein. Diese Angabe kann sich aber auf nur den ersten Theil, nicht aber auf den zweiten beziehen, in dem neben Jacob Aranicus ausschliesslich christliche Autoritäten genannt werden.

[5]) Speculum natur., cap. 18 Prolog, S. 15.

„Buche der Nahrungsmittel", das der lateinische Uebersetzer Constantinus Afer in zwei Bücher getheilt hat, in die Diaetae universales und die Diaetae particulares, unter welchen gesonderten Titeln die Schrift auch von Vincenz angeführt wird. Im vierzehnten Buche des Speculum doctrinale, das gleich den beiden ihm vorangehenden die medicinische Wissenschaft behandelt, sind zahlreiche Excerpte aus dem Viaticum enthalten, das jedoch dem Isaak Israeli irrthümlich beigelegt worden ist[1]). Aus Israelis Abhandlung, die den Titel: Liber de diffinitionibus trägt, wird die Bemerkung angeführt, dass der Himmelsgeist die Gesammtheit der Dinge erkenne[2]), was aber von Vincenz bestritten wird[3]), ferner eine Stelle, die von dem Vorzug der menschlichen Seele[4]), und eine andere, die vom Schlafen und Wachen handelt[5]). Ein Excerpt über den Zweck der Philosophie und den Endzweck des Menschen trägt die irrthümliche Ueberschrift: Idem (Isaak) de explanatione diffinitionis philosophiae[6]). Eine solche Schrift hat Isak Israeli nicht verfasst; das Except ist eine Combination zweier Stellen aus dem Liber de diffinitionibus[7]).

An einigen Stellen des Speculum naturale und des Speculum doctrinale werden grosse, zum Theil über mehrere Capitel sich erstreckende Stücke angeführt, die als Exerpte Ex libro fontis vitae bezeichnet werden[8]). Der Verfasser dieser Schrift, der bekanntlich Salomo ibn Gabirol ist, dessen Name bei den christlichen Theologen des dreizehnten Jahrhunderts die verstümmelte Form: Avicebrol, Avicebron und Avicembron angenommen hat, wird jedoch an keiner Stelle genannt. Eine Erklärung dafür weiss ich nicht anzugeben; zufällig aber kann diese consequente Namensverschweigung wohl nicht sein[9]).

---

[1]) Vgl. Steinschneider, die hebr. Uebersetz. S. 756.

[2]) Specul. natur. VII cap. 25 col. 177.

[3]) Ibidem cap. 28.

[4]) Specul. natur. XXIV cap. 61 col. 1698.

[5]) Specul. natur. XXVI cap. 61 col. 1843.

[6]) Specul. natur. XXIII cap. 61.

[7]) Eine Vergleichung des Excerpts mit den betreffenden Stellen im Liber de diffinitionibus zeigt, dass Vincenz es bei der Wiedergabe der von ihm angeführten Stellen mit dem Wortlaut nicht immer sehr genau nimmt, was wir auch später noch wahrzunehmen Gelegenheit haben werden.

[8]) Specul. natur. XXIII cap. 25 col. 1070; ibidem cap. 44 col. 1683; XXV. cap. 6 col. 1778; cap. 29 col. 1939; Specul. doctr. I cap. 17 col. 17; XV cap. 4 col. 1373.

[9]) Auch in der Summa des Alexander von Hales wird an der einzigen Stelle, an der das Fons vitae citirt wird, der Name des Verfassers

Im Uebrigen sind die angeführten Stücke fast durchweg aus verschiedenen, nicht zu einander gehörigen Stellen des Fons vitae zusammengesetzt[1]) und geben auch den Text nicht immer wortgetreu wieder.

Den „Führer" des Maimonides, das sowohl seinem Inhalte wie seiner geschichtlichen Bedeutung nach hervorragendste Erzeugniss der jüdischen Religionsphilosophie, habe ich an fünf Stellen des Speculum majus benutzt gefunden. An drei Stellen wird Rabbi Moyses genannt[2]). An einer Stelle, wo es sich um die Erklärung von Genes. 1, 7 handelt, wird die Ansicht des Maimonides von Vincenz in seinem eigenen Namen vorgetragen[3]) und wieder an einer anderen, wo von den verschiedenen Arten der Prophetie die Rede ist, wird Maimonides stillschweigend benutzt[4]).

Nicht mehr der jüdischen Litteratur angehörend, aber doch auch für diese nicht ohne Interesse ist ein Auszug, den Vincenz von Beauvais im Speculum historiale von der Schrift des Convertiten Petrus Alfonsus giebt. Petrus, der als Jude den Namen Moses geführt hatte, empfing am Peter-Paul-Tage des

---

nicht genannt. Vgl. meine Abhandlung über A. von H. in der Revue des Études Juives XIX S. 230 Anmerk. 3.

[1]) Als Beispiel setze ich das oben S. 215, Anm. 8 zuletzt angeführte Stück mit dem Stellennachweis hierher. Materia quidem universalis et forma universalis sunt radix omnium et ex his generatum est quicquid est, haec etiam duo praecedunt omnia et in ea etiam omnia resolvuntur (Tract. I. Fons vitae ed. Clemens Bäumker pag. 7) Materia, quae universalis est, ipsa est substantia, quae sustinet 9 praedicamenta et est illis subjecta. Haec est, per quam sensibilia subsistunt in qua et inveniuntur et in ea mutantur et ad eam referuntur et ab ipsa incipiunt et ad eam redeunt. Novem vero praedicamenta sunt universalis forma subsistens in illa (Falaquera's Auszug in Munks Melanges II § 11; Bäumker pag 34—35). Porro distinctio nominum materiae scilicet et substantiae haec est, quia nomen materiae congruit illi soli, quod paratum est recipere formam, quoniam nondum recepit, nomen vero substantiae congruit illi materiae, quae jam aliam formam recepit et per ipsam formam facta est prima substantia (II § 15; Bäumker pag. 42).

[2]) Specul. natur. III cap. 82 col. 216; IX cap. 20 col. 565; XIV. cap. 32 col. 1112. An der letztangeführten Stelle handelt es sich um die More II, 8 erörterte Frage der Sphärenharmonie. Vincenz verwirft die Ansicht, dass durch die Bewegung der Himmelskörper Töne erzeugt würden. Dabei aber bedrückt ihn die Frage, wie die nach der Ansicht des Gregorius dereinst im coelum empyreum anzustimmende laus vocalis zu Stande kommen werde.

[3]) Spec. natur. III cap. 95 col. 224. Nos itaque dicimus, quod ubi dicitur: Deus divisit per firmamentum aquam ab aquis, non sumitur aqua pro elemento, sed pro materia confusionis etc. Vgl. More II, 30 (Munk II S. 330 fg.)

[4]) Specul. natur. XXVI cap. 95 u. a. O.

Jahres 1106 in Osca durch den Bischof Stephanus die Taufe. Sein Taufpathe war der König Alfons von Aragonien, dem zu Ehren der Täufling neben dem Namen des Tagesheiligen Petrus auch den Namen Alfonsus annahm. Zur Rechtfertigung seines Uebertritts verfasste Petrus Alfonsus eine gegen das Judenthum und nebenher auch gegen den Islam gerichtete polemische Schrift, die vielleicht das zweifelhafte Verdienst hat, diese Art von Literatur im lateinischen Abendlande zum ersten Male eingeführt zu haben. Diese Schrift, aus einem Prolog und zwölf Abschnitten (tituli) bestehend, führt den Titel: Dialogi, in quibus impiae Judaeorum opiniones evidentisismis cum naturalis tum coelestis philosophiae argumentis confutantur, quaedam prophetarum abstrusiora loca explicantur [1]). Sie ist in der Form eines Dialogs gehalten zwischen Petrus, der die Vertheidigung seines neuen Glaubens übernimmt, und seinem alten Jugendfreunde Moyses, dem die Vertretung des Judenthums zugewiesen wird. Selbstverständlich gelingt es Petrus auf das Glänzendste, seinen Freund Moyses, der zu ihm gekommen war, um ihn wegen seines Uebertrits zur Rede zu stellen, davon zu überzeugen, dass das Christenthum die eigentliche Wahrheit sei, während dagegen die Juden die Aussprüche der Propheten völlig missverstanden und darum das Schicksal, das sie getroffen, wohl verdient hätten. Das Letztere sucht Petrus, der sich selber seiner grossen Talmudkunde rühmt und sich dieses Zeugniss auch von seinem Mitunterredner bestätigen lässt [2]), aus gewissen Talmudstellen zu beweisen, in denen neben anderen gotteslästerlichen Ansichten besonders eine grobsinnliche und unwürdige Auffassung des göttlichen Wesens zu Tage trete. Aus dieser im Jahre 1110 verfassten Schrift [3]), die von den christlichen Theologen des Mittelsalters wohl vielfach benutzt worden ist [4]) und nach dieser Richtung hin noch eine eingehendere Untersuchung verdiente, giebt Vincenz von Beauvais

---

[1]) Die Schrift ist zuerst gedruckt Cöln 1536 und wieder abgedruckt in der Bibliotheca Patrum Lugdun. XXI. 172 sequ. und in Migne's Patrologia (Sect. latina) Tom. CLVII col. 535—672.

[2]) Raymund Martin sagt von ihm im Pugio fidei III dist. 3 cap. 4. Petrus Alfonsi, qui fuit in Hispania, priusquam fieret Christianus, magnus Rabinus apud Judaeos.

[3]) Dialogi titul. 2 col. 568 (ed. Migne). Dic ergo, si nosti, quaenam causa hujus tam longae tamque dirae fuerit captivitatis, quae jam mille quadraginta duravit annis.

[4]) Die von Johannes Duns Scotus erwähnte Talmudstelle Berachoth fol. 59a (vgl. Monatschrift B. 38 N. F. B. 2 S. 32 Anmerk. 2) wird schon von Petrus Alfonsus Dialog. tit. 1 col. 591 citirt.

im fünfundzwanzigsten Buche des Speculum historiale reichliche Auszüge, die sich vom 119. Capitel bis zum 139. Capitel erstrecken [1]).

Von den geschichtlichen Mittheilungen, die das Speculum historiale darbietet, beziehen sich einige auch auf die Geschichte der Juden in England. Unter einer langen Reihe von Marienlegenden, die aus einem Mariale magnum exerpirt sind, lesen wir auch eine, in der von einem Juden Jacobus aus London erzählt wird, der, auf einer Reise von Räubern gefangen genommen und durch die Jungfrau Maria auf wunderbare Weise befreit, sich in einem Kloster zu Bacha taufen lässt und als Christ den Namen Johannes annimmt [2]). Ueber die zwischen Juden und Christen in London veranstaltete Religionsdisputation, zu der der König Wilhelm Rufus (gest. 1092) die Juden durch das Versprechen ermuthigt haben soll, dass er, wenn sie in diesem Redekampf den Sieg davontrügen, selber zu ihrem Glauben übertreten wolle, giebt Vincenz einen der Chronik des Mönchs Helinand [3]) entnommenen Bericht [4]), mit dem die anderen Berichte, die uns über diesen merkwürdigen Vorgang erhalten sind fast wortgetreu übereinstimmen [5]). Nach einem Cronographus wird über den bekannten Vorgang in Norwich berichtet, bei dem unseres Wissens zum ersten Male die Blutbeschuldigung gegen die Juden erhoben wird. Die von Vincenz benutzte Quelle setzt diesen Vorgang in das Jahr 1146, während er nach anderen Quellen sich im Jahre 1136 ereignet haben soll [6]).

Ueber die Geschichte der Juden in Frankreich zur Regierungszeit des Königs Philipp August verdanken wir dem Speculum historiale einige Mittheilungen, die aus zeitgenössischen Quellen geschöpft sind und deren Richtigkeit zu prüfen wohl Vincenz selber in der Lage war. In dem auch sonst nicht uninteressanten Bericht über die unter Philipp August

---

[1]) Eine andere Schrift des Petrus Alfonsus, die Disciplina clericalis, ist gleichfalls abgedruckt bei Migne das. col. 672 col. 706.

[2]) Specul. hist. VII cap. 111 pag. 262.

[3]) Ueber den Mönch Helinand, der im Gebiete von Beauvais, im Kloster Froidemont, lebte, und über dessen Chronik finden sich einige Mittheilungen im Specul. hist. XXX cap. 108.

[4]) Specul. hist. XXV cap. 86 pag. 1032

[5]) Vgl. Schaible, Die Juden in England, Karlsruhe 1890 S. 7 nach Roger von Hoveden; Jacobs, The Jews of Angeviy England London 1893 S. 6 nach Wilhelm von Malmesbury, den auch Vincenz in der Darstellung der englischen Geschichte häufig excerpirt.

[6]) Specul. hist. XXVII ca.p 83 pag. 1125. Vgl. Jacobs a. a. O, S. 19

stattgefundene Vertreibung der Juden aus Frankreich, die aber bekanntlich nicht von langer Dauer war, findet sich unter Anderem auch die Bemerkung, dass die Juden, angelockt durch den Ruf der Milde der französischen Könige gegen ihre Unterthanen, aus allen Weltgegenden in Paris zusammengeströmt wären und fast die Hälfte der Stadt in ihren Besitz gebracht hätten. Nach der Vertreibung der Juden wurden alle Synagogen, die bei den Juden schon damals den Namen: Schulen führten, in Kirchen umgewandelt; das ist jedoch, wie ausdrücklich bemerkt wird, gegen den Willen der Fürsten oder Territorialherren geschehen. Die Vertreibung der Juden wird von der historia Francorum, der dieser Bericht entlehnt ist, in das Jahr 1183, das dritte Regierungsjahr Philipp August's gesetzt, und nicht in das Jahr 1181, wie sie gewöhnlich datirt wird [1]). Der Bericht über die Judenverbrennung

[1]) Der Bericht des Vincenz lautet wie folgt. Specul. hist. XXIX cap. 24, pag. 1194 (Schluss) 1183 Philippus rex Francorum Judaeos de regno suo expellit. cap. 25 (De ultione ejusdem in Judaeos ex historia Francorum). Audierat enim multotiens idem rex a pueris qui cum ipso in palatio nutriti fuerant, quod Judaei, qui Parisiis manebant, singulis annis Christianum unum in opprobrium christianae religionis quasi pro sacrificio in cryptis et fossis subterraneis latenter in die coenae vel in illa sacra hebdomada jugulabant et in hujusmodi nequitia perseverantes deprehensi multotiens et igne combusti erant. Nam et sanctus Richardus, cujus corpus in ecclesia sancti Innocenti Parisiis in capellis requiescit, a Judaeis sic interfectus et cruci affixus feliciter per martyrium migravit ad Dominum, ubi etiam per ejus intercessiones operante Deo multa miracula facta fuisse referuntur. Venerabilis ergo Rex Philippus, quod vivente patre diu mente clausum gestaverat et ob patris reverentiam perficere formidaverat, in ipso sui regni initio, zelo Dei inflammatus, aggressus est. Nam ad ipsius mandatum capti sunt Judaei per totam Franciam in synagogis suis in sabbato et primo quidem expoliati sunt vestibus et auro et argento. Eo siquidem tempore multido maxima Judaeorum Parisiis habitabant, qui de diversis orbis partibus ob pacis diuturnitatem illuc convenerant. Audierant enim strenuitatem regum Francorum contra inimicos et pietatem in subditos. Illuc ergo diu conversati in tantum erant ditati, quod fere medietatem urbis sibi vendicaverant (cf. Rigord, De Gestis Philipp. August. bei Depping, Die Juden im Mittelalter S. 116). Sed et contra Dei et ecclesiae decretum Christianos in domibus suis servos et ancillas habebant, qui etiam cum eis judaizabant. Cives quoque, milites, rusticos de suburbiis et oppidis et villis supra modum usuris gravabant et quosdam etiam in domibus suis juramento constrictos quasi captivos in carcere detinebant. Sed et vasa sacra pro instanti ecclesiarum necessitate sibi nomine vadii supposita tam viliter tractabant, quod eorum infantes in calicibus offas in vino comedebant et cum eis bibebant. Itaque timentibus illis, ne domus eorum ab officialibus regis scrutarentur, quidam ex eis crucem auream et evangeliorum codicem auro et gemmis deornatum cum aliis vasis in sacco reposuit et in profundam foveam, ubi ventrem purgare

in Bráy [1]) ist wortgetreu auch in andere Geschichtsdarstellungen übergegangen [2]) und bietet darum nichts besonders Bemerkenswerthes dar. Unter dem Jahre 1208 wird nach einer Chronik eine durch Philipp August erlassene Constitution über die Rechtsverhältnisse der Juden mitgetheilt, die wir unten zum Abdruck bringen [3]). Aus der Regierungszeit Ludwig IX. wird uns bedauerlicher Weise Nichts berichtet, was die Juden in Frankreich betrifft. Es wäre für uns von nicht geringem Werth gewesen, durch unseren dem königlichen Hofe so nahe stehenden Autor z. B. etwas Genaueres über die Religionsdisputation zu Paris und über die Vorgänge zu erfahren, die zur Verbrennung des Talmuds führten.

Den Beschluss unserer Mittheilungen möge eine Stelle aus dem Speculum historiale machen, aus der wir die interessante Thatsache erfahren, dass zu jener Zeit bereits Juden in der Tartarei angesiedelt waren. Was Vincenz von Beauvais über tartarische Verhältnisse berichtet, das darf auf volle Authenticität Anspruch machen, denn es geht zum grossen Theil auf mündliche Mittheitungen seines Ordensgenossen

---

solebat, pro dolor, vilissime projecit, quae paulo post Domino revelante sunt inventa. Dato itaque edicto a rege ut omnes Judaei de regno ejus exirent, quidam ad fidem Christi conversi sunt, quibus intuitu christianae religionis omnes possessiones suas integre restituit. Alii vero Barones et praelatos ecclesiae donis et promissis allicere coeperunt, ut per eorum suggestionem et infinitam pecuniae promissionem animum regis a proposito revocarent. Sed rex nec precibus nec promissionibus rerum temporalium emolliri potuit. Illis ergo ejectis eorumque possessionibus immobilibus ad fiscum regis devolutis rex omnes eorum synagogas, quas scholas vocabant, mundari jussit et eas contra voluntatem omnium principum ecclesias Deo dedicari ibique altaria consecrari fecit, ut ubi prius Christus more Judaeorum blasphemaretur, ibidem a clero et populo laudaretur Acta enim sunt haec anno Domini m. 183 aetatis ejusdem Philippi 17, regni vero 3.

[1]) Specul. hist. XXIX cap. 53 pag. 1204.

[2]) Vgl. Graetz, Gesch. d. Juden, B. VI, Note 9, wo auch die gleichlautende Stelle aus Rigord abgedruckt ist.

[3]) Specul. hist. XXX cap. 85 pag. 1262. (Ex chronicis) Idem vero rex Philippus die purificationis beatae Mariae fecit constitutionem generalem de Judaeis suis, ut nullus in vadium accipiat ornametum ecclesiae. Item ut nullus tradat alicui religioso pecuniam nisi de consensu capitanei sui et cum litteris patentibus praelati et capituli sui. Item ut nullus Christianorum vendere compellatur haereditatem aut redditus suos propter debita Judaeorum, immo duae partes haereditatis sive redditnum debitoris et pleugii (?) assignentur Judaeo ac deinceps non currat debitum, et ut debitum non currat ultra annum a mutuo facto. Item ut in libra non lucretur nisi duos nummos in qualibet septimana, et ut propter hoc non capiatur corpus debitoris aut animalia, carruta vel culcitrae, seu alia domus utensilia.

Simon von Quintin zurück, der mit einigen anderen Ordensbrüdern vom Papste Innocenz IV. und seinem Orden zu den Tartaren geschickt worden war [1]). Anderes beruht auf Mittheilungen des Dominikaners Guichard aus Cremona, der sich sieben Jahre in Tiflis aufgehalten und dort Erkundigungen über tartarische Verhältnisse eingezogen hat [2]). Auch für seine Mittheilungen über die Juden in der Tartarei beruft sich Vincenz auf die Aussagen seiner Ordensbrüder, die in Tiflis geweilt hatten [3]).

[1]) Vgl. Specul. hist. XXXII cap. 2.

[2]) Vgl. Specul. hist. XXXII cap. 42.

[3]) Specul. hist. XXIX cap. 89 pag. 1215. Quia vero de montibus Caspiis hic facta est mentio, hic unum, quod in dubium mihi venit, inserere volo. Cum enim dicant historiae nostrae scholasticae, quod Alexander magnus, rex Macedonum, oratione impetravit a Domino reclusionem Judaeorum inter montes Caspios ipsosque circa finem mundi praedicent exituros, fratres nostri scilicet ordinis praedicatorum, qui in Georgia civitate Tipheli, quae prope montes Caspios est, per 7 annos commorati sunt, diligenter a Georgianis et Persanis et etiam de Judaeis de inclusione illa inquisierunt, et dicunt etiam omnes Judaei, quod nihil penitus inde sciunt nec unquam istud in suis historiis invenerunt. Hoc autem scriptum habent tantummodo, quod Alexander ille quosdam homines immundos et horribiles prope montes Caspios habitantes, qui alios homines et se invicem comedebant, inter montes illos habitare coegit et etiam ibi portas extrui fecit, quae videlicet adhuc portae Alexandri dictae sunt. Unamque eorum Tartari confregerunt. Caeterum de reclusione hominum in montibus illis nihil aliud reperitur veritatis in illis locis. Die hier erwähnte Mittheilung der Juden steht vielleicht mit der Erzählung des Josippon (Cap. 20) im Zusammenhang, nach der Alexander der Grosse in den „Bergen der Finsterniss" (vgl. Talmud b. Tamid fol. 32a) einen mächtigen Bau aufgeführt und den Eingang zu diesem Orte verschlossen habe.

Johann Peter Spaeth (Moses Germanus), der Proselyt.

Ein Culturbild aus dem siebzehnten Jahrhundert.

Von

Dr. **N. Samter.**

(Fortsetzung.)

Es ist bemerkenswerth, dass Spaeth's Uebertritt gerade zu der Zeit erfolgte, als es unter der Frankfurter Anhängerschaft Spener's bedenklich gährte. Die Strengeren, zu denen auch Schütz, bisher Spener's begeisterter Anhänger, gehörte,

wollten mit der verderbten Kirche keine Gemeinschaft mehr pflegen. Wenn sie auch nicht förmlich austraten, so nahmen sie doch am öffentlichen Gottesdienste nicht mehr Theil, sondern suchten ihr religiöses Bedürfniss unter sich, in ihrem Conventikel, zu befriedigen.

Spener hat dieser Abfall gewiss tief geschmerzt. Ihm lag jeder seiner Freunde so sehr am Herzen, dass er es für seine Pflicht hielt, jeden speciell, mit Nennung des Namens, der Gnade Gottes zu empfehlen. Da ihrer aber zu viele waren, um sie alle in einem Gebete aufzuzählen, so theilte er sie, ein wenig pedantisch, nach Ländern und Provinzen in einzelne Gruppen, welche nacheinander an die Reihe kamen [1]). Milde und tolerant, wie er war, unterliess er es gewiss auch nicht, selbst für die Abgefallenen zu beten. Von Spaeth wenigstens wissen wir, dass ihm Spener seine Freundschaft und Protection bewahrte. Sie blieben in freundschaftlichem Briefwechsel, und Spener wurde nicht müde, ihm die Vorzüge des Protestantismus auseinanderzusetzen [2]). Auf Spener's Empfehlung erhielt er auch eine Stelle bei einer vornehmen protestantischen Dame in Westfalen, welche für ihre zwei katholischen Kinder als Hofmeister einen „gelinden Papisten" suchte, „der die Irrthümer ein wenig eingesehen." In ihrem Hause blieb er sechs Jahre und benutzte diese Zeit zu eifriger Propaganda, wie er denn überhaupt das brennende Verlangen hatte, Andere von der erkannten Wahrheit zu überzeugen [3]). Er überzeugte wirklich Viele davon, dass es vollkommen gleichgültig sei, ob man in die protestantische oder in die katholische Kirche gehe, wenn man nur Recht thue und Tugend übe. Den Katholiken zeigte er die Vorzüge des Prostetantismus, den Protestanten die Vorzüge des Katholicismus. Den Nonnen westfälischer Klöster las er die Schriften des protestantischen Mystikers Jakob Böhme vor und rührte damit die frommen Jungfrauen derart, dass ihnen die Thränen von den Wangen flossen [4]).

Spaeth war in einer Selbsttäuschung begriffen, wenn er glaubte, dass ihm dieser Standpunkt auf die Dauer Befriedigung gewähren würde. Als er seinen Rücktritt zum Katholicismus

---

[1]) Hagenbach, Kirchengeschichte, Bd. V, Leipzig 1871, S. 220.
[2]) Spener, Theologische Bedenken, IV, 623.
[3]) Mittheilung Spener's an Prof. v. d. Hardt (Schmidt's Allgemeine Zeitschr. für Geschichte, VII, 402).
[4]) Schudt a. a. O. IV, 1, S. 202.

vollzog, war er kaum noch Christ; spätere Studien und Erfahrungen bestärkten ihn immer mehr in seiner kirchenfeindlichen Gesinnung, so dass es bei seiner Energie und Wahrheitsliebe nicht zu verwundern ist, wenn er schliesslich offen und völlig mit dem Christenthume brach.

Wir finden ihn zunächst noch im Verkehr mit Pietisten. Er hielt sich nach Aufgabe seiner Stellung wieder in Frankfurt auf. Freilich mit Spener konnte er nicht mehr seine Zweifel und Gewissensscrupel besprechen, denn dieser hatte 1686 Frankfurt verlassen, um als Oberhofprediger nach Dresden zu gehen, aber an dessen Stelle wurde Spener's Nachfolger Johann Daniel Arcularius sein Vertrauter[1]). Längere Zeit weilte er auch im Hause des Pastors Horb in Hamburg, eines Schwagers und Gesinnungsgenossen Spener's; dann treffen wir ihn in Lübeck bei Dr. Hattenbach, einem Arzte, der mit den dortigen Orthodoxen in Fehde lag; besonders aber pflegte er Freundschaft mit dem Schwärmer Johann Wilhelm Petersen und dessen Gattin, geborene von und zu Merlau. Spener hatte das Ehepaar 1680 zu Frankfurt getraut und bewahrte demselben stets seine Freundschaft, auch als Beide auf bedenkliche Ketzereien verfallen waren. Petersen, der nacheinander Professor in Rostock, Prediger in Hannover, Superintendent in Lübeck und Lüneburg war, hatte nach der Hochzeit zu seiner freudigen Ueberraschung wahrgenommen, dass auch seine Frau Visionen gewürdigt wurde, deren er selbst sich rühmte. Beiden wurden durch eine innere Stimme und durch wunderbare Erscheinungen die tiefen Geheimnisse der Apokalypse enthüllt. Sie lehrten, dass die Zeit nahe, wo die Juden sich bekehrten und die Fülle der Heiden in's Gottesreich eintrete; Christus werde alsdann tausend Jahre als Friedensfürst die Welt regieren. Im Widerspruche mit der orthodoxen Kirchenlehre behaupteten sie auch die Wiederbringung aller Dinge. Sie meinten — und das macht ja allerdings ihrem Herzen alle Ehre — die Höllenstrafen seien nicht ewig; Alle, der Teufel nicht ausgeschlossen, würden einst selig werden.

Der Umgang mit den Pietisten der schwärmerischen Richtung war auf Spaeth's Denkweise nicht ohne Einfluss. Freilich, weit entfernt, ihnen in ihren Phantastereien zu folgen, wurde vielmehr durch sie die Ueberzeugung in ihm wachge-

[1]) Difenbach, Judaeus conversus, S. 137.

rufen, dass die ganze Kirchenlehre aus den Einbildungen solcher Schwärmer und Phantasten hervorgegangen sei[1]).

Noch mehr Eindruck machte es ohne Zweifel auf ihn, dass immer mehr Protestanten, und eben nicht immer die schlechtesten, wenn auch nicht dem Christenthume, so doch der Kirche, welche sie für unheilbar verderbt hielten, den Rücken kehrten. Gichtel und Loth Vischer verliessen Deutschland, um im freieren Holland ungestört ihre kirchenfeindliche Ueberzeugung zu bekennen; Gottfried Arnold sammelte Material zu seinem grossartigen Werke, in welchem er beweisen wollte, dass zu allen Zeiten gerade die Ketzer, die von der herrschenden Kirche Ausgestossenen und Gebrandmarkten, die wahren Christen gewesen seien; Johann Genuwit lebte gar, von der Verderbniss und Unverbesserlichkeit der Kirche überzeugt, als Einsiedler[2]). Ja, Männer wie Horch, Dippel und Hochmann scheuten sich nicht, gleich den englischen Quäkern, den Gottesdienst zu stören und dem Prediger öffentlich in der Kirche zu widersprechen[3]).

Manche von diesen Separatisten gingen in ihrer Schwärmerei bis zum Aberwitz, wie der unglückliche Quirinus Kuhlmann. Sein Breslauer Rector hatte ihm prophezeit, er werde dereinst entweder ein grosser Theologe oder ein grosser Ketzer werden. Er wurde keins von Beiden, wohl aber ein grosser Narr, so dass ihm Adelung in seiner „Geschichte der menschlichen Narrheit" mit Recht einen Ehrenplatz angewiesen hat[4]). Er hielt sich für einen Sohn des Sohnes Gottes und für ausersehen, das tausendjährige Reich, welches er Kuhlmannthum nannte, zu begründen. Zu diesem Zwecke unternahm er weite Missionsreisen, namentlich um den Sultan und den Zaren zu bekehren. In Konstantinopel versetzte man ihm hundert Stockschläge und liess ihn dann laufen. Aber die Russen verstanden keinen Spass; sie übergaben den Unglücklichen, anstatt einem Irrenhause, dem Scheiterhaufen.

Solche Erscheinungen, welche Spaeth bei Pietisten, Mystikern und Separatisten beobachtete, waren wohl dazu angethan, das Wenige, was ihm noch vom Christenthum geblieben war, zu zerstören[5]). Dazu kam noch die Einwirkung soci-

---

[1]) Sendschreiben eines gewesenen Pietisten, S. 6.
[2]) Goebel a. a. O. Bd. II, S. 826.
[3]) Das. S. 818.
[4]) Band V, Leipzig 1787, S. 3—90. Vgl. auch: Hagenbach a. a. O. S. 344 ff.
[5]) Sendschreiben eines gewesenen Pietisten S. 6.

nianischer Ideen, welche von Polen her in Deutschland eindrangen. Die Socinianer hatten fast alle specifisch christlichen Lehren: Dreieinigkeit, Erbsünde, Opfertod Jesu, Rechtfertigung durch den Glauben, beseitigt; Christus wurde von ihnen als eine Art Halbgott verehrt. Aber viele, die Budnier und die Davidisten, wollten auch die Verehrung Jesu nicht gelten lassen und näherten sich in ihren Anschauungen dem Judenthum. Noch mehr war dies bei Simon Péchy in Siebenbürgen, dem Reichskanzler unter Fürst Bethlen, der Fall, von dem freilich Spaeth schwerlich Kunde hatte, der für seine Anhänger Siddur und Machsor in's Magyarische übersetzte und sie den Sabbat und die jüdischen Speisegesetze beobachten liess[1]).

Aus Polen 1661 verjagt, fanden die Socinianer bloss in Holland gastliche Aufnahme. Als sie in Dänemark um ein Stück Erde baten — wo nicht zum Leben, so doch zumt Sterben, gab der Erzbischof die herzlose Antwort: „Es gieb auch Leute, welche in der Luft verfaulen[2])". In Deutschland erstreckte sich die im Westfälischen Frieden garantirte Toleranz nur auf Katholiken, Lutheraner und Reformirte; Secten sollten nicht geduldet werden. Mächtige Herren, wie Friedrich Wilhelm von Brandenburg oder Karl Ludwig von der Pfalz, durften sich wohl über das Reichsgesetz hinwegsetzen und Duldung gewähren; wenn sich aber kleinere Potentaten, wie z. B. der Graf von Isenburg-Büdingen dasselbe erlaubten, dann schritt das Reichsgericht dagegen ein[3]). Daher konnten sich nur an sehr wenigen Orten Deutschlands Socinianergemeinden bilden und nicht an solchen, wo sich Spaeth während dieser Zeit nachweislich aufgehalten hat. Die Nachricht, dass er sich den Socinianern angeschlossen habe[4]), ist also wenig glaubwürdig; socinianische Ideen werden allerdings beträchtlich auf ihn eingewirkt haben.

Zweifelhaft ist auch, was Caroli und La Croze berichten[5]), Spaeth sei unter die Mennoniten gegangen und habe sich hier seine freie Denkweise angeeignet. Die Mennoniten,

---

[1]) S. Kohn, Die Sabbatharier in Siebenbürgen, Budapest und Leipzig 1894, S. 180. 195 f.

[2]) Frank, Geschichte der prot. Theologie, Band II, Leipzig 1665, S. 59.

[3]) Biedermann, Deutschland im achtzehnten Jahrh. II. 1. 2. Aufl. Leipzig 1880. S. 343.

[4]) La Croze, Vindiciae vet. script. p. 61; Wolf, Biblioth. heb. I, 812; Reimmann, Historia univ. atheismi, Hildesiae 1725, p. 49.

[5]) Carolus, Memorab. eccles. saec. XVII. II. 2. Tubingae 1702. p. 911; La Croze a. a. O. S. 61.

meist einfache Landleute, welche in der Dogmatik sehr nachsichtig, in der Moral dagegen sehr streng waren, wurden noch unbarmherziger als die Socinianer verfolgt. Sie, die friedfertigsten der Sterblichen, fanden fast nirgends eine Heimat. Die reformirten Schweizer hatten 1635 ihre Mennoniten, weil sie, aller Plackereien ungeachtet, von ihrem Glauben nicht lassen wollten, nach Italien in die Sklaverei verkauft[1]). In Deutschland duldete sie einzig der hochherzige Friedrich Wilhelm von Brandenburg in Kleve und Mark, obgleich auch hier die reformirte Geistlichkeit nicht aufhörte, dagegen zu protestiren[2]). Spaeth hielt sich während dieser Zeit im Klevischen auf, und da er rühmt, er sei hier für den Feinsten unter den Feinen gehalten worden[3]), so könnte man annehmen, er spreche von den Mennoniten. Diese unterschieden sich nämlich in Bezug auf die Strenge in Handhabung der Kirchenzucht in die Feinen und in die Groben. Aber nothwendig ist diese Annahme nicht. Wie Albrecht Ritschl nachweist[4]), gab es auch unter den Reformirten eine strenge Richtung, welche sich die Feinen oder Ernstigen nannten. Und dass Spaeth vor seinem Uebertritt zum Judenthum zu den Klevischen Reformirten in naher Beziehung stand, wird ausdrücklich berichtet[5]).

War Spaeth schon im Frankfurter Pietistenkreise durch die dort herrschende Meinungsverschiedenheit in den wichtigsten Glaubenslehren an diesen selbst irre geworden, so musste nothwendig die Einwirkung der verschiedenartigsten Secten: der schwärmerischen Pietisten und Mystiker, der Separatisten und Indifferentisten, der Socinianer und Mennoniten, verhängnissvoll für seine christliche Gesinnung werden. Was ihm vielleicht noch vom Christenthum geblieben war, das raubten ihm vollends die Rationalisten und Freidenker.

Man erinnere sich, dass das 17. Jahrhundert eine herrliche Blüthe der Naturwissenschaften zeitigte und nach langem Winterschlaf wieder eine wahre, voraussetzungslose Philosophie in's Leben treten liess. Es war das Jahrhundert eines Galilei und Kepler, eines Huyghens und Swammerdam, eines Cassini und

---

[1]) Herzog's Real-Encyclopädie für prost. Theologie, 2. Aufl., Bd. IX, S. 567.

[2]) Heppe, Zur Geschichte der evang. Kirche Rheinlands und Westfalens, Bd. I, Iserlohn 1867, S. 190.

[3]) Sendschreiben, S. 3.

[4]) Geschichte des Pietismus, Bd. I, Bonn 1880, S. 101.

[5]) Schudt, a. a. O., IV. 1. S. 199.

Halley, eines Newton und Leibniz, eines Descartes und Spinoza. So trat an die Seite der starren Orthodoxie ihre schlimmste Feindin, die Wissenschaft, und wirkte zwar langsam, aber sicher zerstörend auf sie ein. Ja, dieser Zerstörungsprocess vollzog sich so gründlich, dass schon vielfach der baare Unglaube herrschte. Hierin war Frankreich den übrigen Ländern voraus. In Paris allein schätzte der Franziskaner Marinus Mersennus, welcher seine weitschichtigen „Untersuchungen zur Genesis" 1623 vollendete, die Zahl der Atheisten auf mindestens 50000; in manchem Hause, meinte er, gäbe es deren zwölf[1]). Unter ihnen waren Abschriften eines Buches in Umlauf, das bereits aus dem 16. Jahrhundert stammte und ausserordentlich zur Verbreitung antichristlicher Gesinnung beitrug: Jean Bodin's Heptaplomeres. Der Verfasser, den man deswegen als heimlichen Juden verschrie, griff darin die Dreieinigkeit und die Göttlichkeit Jesu an; er meinte zwar, alle Religion sei Gott angenehm, aber bei der Vergleichung mit anderen Glaubensformen verlor die christliche am meisten, ja er erklärte die Geschichte ihres Stifters für ungewiss[2]). Dieses gefährliche Buch wurde durch französische Soldaten auch in Deutschland verbreitet[3]). Hier zeigte sich der Unglaube später als in den westlichen Ländern, aber im letzten Viertel des Jahrhunderts, also gerade zu der Zeit, wo Spaeth schon halb dem Christenthum entfremdet war, wird in immer steigendem Masse über das Ueberhandnehmen freigeistiger Ansichten geklagt. Der Hamburger Pastor Johannes Müller schreibt 1685: „Heutiges Tages nimmt der Atheismus sehr überhand, nicht allein bey vielen Hoffleuten, Kriegsleuten, Weltleuten, sondern auch bey vielen Bürgern in grossen Stätten, ja bei Landleuten auff den Derffern[4])." — Matthias Knutzen, ein Holsteiner, durchzog 1674 zu Fuss, mit dem Knotenstock in der Faust, Dänemark, Polen und Deutschland, überall seine atheistischen Lehren durch Wort und Schrift verbreitend. In einem seiner Pamphlete nennt er die Bibel „ein artiges Märchen, woran sich nur unvernünftige Thiere, welche ihre Vernunft gefangen nehmen und mit dem Verstande rasen, belustigen

[1]) M. Mersenni Quaestiones in Genesim, Lutetiae 1624, p. 671.
[2]) Das Buch wurde erst Schwerin 1857 gedruckt. Eine Analyse des Inhalts findet sich in Brüll's populär-wissenschaftl. Monatsblätt. I, 1881, S. 129 ff.
[3]) Biedermann a. a. O. II. 1. S. 391.
[4]) J. Müller, Atheismus devictus, Francof. ad. Moen. 1685, p. 27.

können [1])". Aber auch ernste Männer, wie der Professor v. d. Hardt in Helmstädt [2]), der Adjunkt Treiber in Jena [3]). der Geheimsecretär Stosch in Berlin [4]) sprachen sich, wenn auch in anständigerem Tone, doch in ganz ähnlichem Sinne aus, so dass es uns weniger überraschen wird, wenn eine Monatsschrift aus dem Jahre 1689 den Atheismus „die Religion der Gebildeten" nennt [5]).

Unser Spaeth liess sich von dieser antireligiösen Strömung nicht allzuweit fortreissen. Zwar Reimmann möchte auch ihn zu einem Atheisten stempeln, aber er befindet sich bei diesem Autor in guter Gesellschaft, denn auch Maimonides, Ibn Esra, Levi ben Gerson, kurzum Alle, welche etwas freier dachten, figuriren dort als Atheisten [6]). Mehr Glauben verdient Hermann v. d. Hardt, welcher dem jungen Stolle, der ihn in Helmstädt besuchte, mit Berufung auf Spener als seinen Gewährsmann, erzählte, Spaeth sei nach langen inneren Kämpfen endlich zu der Ueberzeugung gekommen, „omnia esse incerta nisi hoc: unum esse deum [7])". Der Glaube an den einigen Gott ist aber das Grunddogma des Judenthums; Spaeth wäre trotzdem schwerlich auf den Gedanken gekommen, Jude zu werden, wenn er nicht einerseits schon seit langer Zeit eine Vorliebe für alles Jüdische gehabt und andererseits sich durch Bibelstudien immer mehr von der Wahrheit der jüdischen Religion überzeugt hätte.

Der allgemeine Aufschwung der Wissenschaften war auch dem Bibelstudium zu Gute gekommen. Man begann den Bibeltext mit philologischer Akribie zu behandeln und den Inhalt unbefangen, ohne vorgefasste Meinung zu erklären und zu beurtheilen. In letzterer Beziehung, in der höheren Kritik, wurde Spinoza bahnbrechend für das Alte Testament. Der geniale Katholik Richard Simon wagte sich, wiewohl schüchtern, mit der kritischen Sonde auch an das Neue heran; seine betreffende Schrift erschien in den Jahren 1689—95, also gerade

---

[1]) Adelung, a. a. O., Bd. VI, S. 207—231; Frank, a. a. O., Bd. II, S. 113; La Croze, Entretiens sur divers sujets d'histoire, Cologne 1711, p. 400 et suiv.

[2]) Frank, a. a. O., Bd. II, S. 228.

[3]) Zeitschr. für wissensch, Theologie VII, 1864, S. 409 ff.

[4]) Frank, a. a. O., Bd. II, S. 101; vgl. Adelung, a. a. O., Bd. VI, S. 229.

[5]) Monatliche Unterredungen einiger guten Freunde von allerhand Büchern und anderen annehmlichen Geschichten, October 1689, S. 984.

[6]) Reimmann, Historia univ. atheismi, Hildesiae 1724, S. 49.

[7]) Schmidt's Allg. Zeitschr. für Geschichte, VII, 1847, S. 402.

zu der Zeit, wo Spaeth am meisten von Religionszweifeln gequält wurde. Zu den deutschen Gelehrten war freilich die neue Wissenschaft noch nicht gedrungen. So bewies noch in den achtziger Jahren des Jahrhunderts der berühmte Professor August Pfeiffer, ganz in der alten scholastischen Manier, dass alle Glaubensartikel der Augsburgischen Confession bereits — in der Genesis enthalten seien [1])! Aber Spaeth kümmerte sich auch um die Arbeiten ausländischer Gelehrten. Er beruft sich auf den holländischen Professor Leusden als denjenigen, der ihm nachgewiesen habe, dass im N. T. „nichts gut genug, authentice oder richtig" sei [2]). — Vielleicht angeregt durch seinen Freund Petersen, welcher mit seiner Gattin aus der Offenbarung Johannis die Geheimnisse des tausendjährigen Reiches zu ergründen suchte, widmete Spaeth zunächst diesem merkwürdigen Buche ein eindringendes Studium. Aber weit entfernt, mit den Mystikern darin eine Offenbarung der fernen Zukunft zu erblicken, erkannte er vielmehr mit nüchternem Sinne, was auch von der heutigen Kritik ganz allgemein angenommen wird, dass der Apokalyptiker kurz vor der Zerstörung Jerusalems das nahe bevorstehende Weltgericht prophezeie [3]). Ja, er behauptet sogar, das Buch sei ursprünglich von „einem jüdischen Rabbi sanfter Speculationen" verfasst [4]). Merwürdigerweise begegnet er sich hier mit der neuen Hypothese Eberhard Vischer's, welche Adolf Harnack begeistert als „das Ei des Columbus" begrüsst hat [5]). Der Herr Professor wusste jedenfalls nicht, dass dieses Ei bereits 200 Jahre alt ist!

In der Kritik der historischen Bücher des N. T. war Spaeth kühner als irgend einer der Zeitgenossen. Selbst die Bergpredigt, welche die Quintessenz der Moral Jesu darstellt und allgemein als die Perle des neutestamentlichen Schriftthums gilt, hat seinen Beifall ganz und gar nicht. Christus, meint er, fordere darin unmögliche Dinge, und die Lectüre könne einen ganz confus machen [6]). — Die Möglichkeit von Wundern will er nicht leugnen — thun doch die Juden deren heute noch mit Hilfe der Kabbala — aber die wunderbare Geburt

---

[1]) A. Pfeiffer, Pansophia Mosaica e Genesi delineata, Lipsiae 1685
[2]) Sendschreiben, S. 5.
[3]) Schudt, a. a. O., IV. 1. S. 195.
[4]) Sendschreiben, S. 5.
[5]) Texte und Untersuchungen z. Geschichte d. altchristl. Litteratur herausg. von v. Gebhardt u. Harnack, Bd. II, Leipzig 1886, S. 126.
[6]) Schudt, a. a. O., IV. 1. S. 194.

Jesu erscheint ihm durchaus unglaubwürdig[1]). Er nennt sie eine „Ovidianische Metamorphose" und sucht sich die Entstehung dieses Glaubens auf zweifache Weise zu erklären. Einmal aus der Einbildung der Menschen. Frau Petersen hatte ihm einst gestanden, ihr Sohn sei ohne Zuthun eines Mannes geboren. Denselben Glauben, meint er, wird auch Maria von sich gehabt und verbreitet haben. — Sodann hatten die Griechen und Römer, unter denen sich vorzugsweise das Christenthum verbreitete, die Gewohnheit, ihre Götzen wie Gott zu benennen. So hat „das römische Thier" auch Jesus zum Gotte gemacht — nach der Prophezeihung Daniels (11, 38), dass es seinen Abgott Mausim oder Jesum verehren werde[2]). — Die übrigen Wunder des N. T. erklärt sich Spaeth aus den Erfahrungen der Gegenwart. „Ich erbiete mich," sagt er in seinem Sendschreiben, „die ganze Passions- und Apostelgeschichte aus dem Leipziger Pietistenprotokoll und anderen particulären Briefen zu belegen."

(Schluss folgt.)

[1]) a. a. O., S. 195.

[2]) „Merket diesen Ort mit Schrecken," fügt Spaeth hinzu: Sendschreiben, S. 8.

Zur Geschichte der jüdischen Buchdruckerei in Dyhernfurth und des jüdischen Buchhandels.

Von

Dr. **J. Landsberger.**

(Schluss.)

Wohl von der Last der Jahre gedrückt[1]), fühlte sich Joseph Sabbatai Ende 1752 bewogen, seine gesammte Habe an seine „Tochter Esther Beril, Buchdruckerin zu Dyhernfurth

[1]) In der 1. Fassung der Consign. d. J. 1742 (l. c. f. 122a) wird das damalige Alter des Jos. Sabb. auf 70 Jahre angegeben; genauer wird er wohl in der 2. Fassung (ib. f. 173b) als 72jährig bezeichnet; er hatte also 1752/3 mindestens ein Alter von 80 Jahren erreicht, was auch aus anderen Indicien zu entnehmen ist. In unseren Quellen geschieht seiner bald als Dyhernfurther, bald als Prager Jude Erwähnung; Prag wird wohl als seine Geburtsstadt angesehen werden können, während Dyhernf. sein früherer Wohnort war. In dieser Beziehung heisst es von ihm (ib. f. 122a): „hier (d. h. in Breslau) 52 Jahre gewohnt, . . . ist nach Dyhernfurth gezogen, ist wieder Jahre lang hier." Dem im Text erwähnten Abkommen gemäss dürfte er nunmehr wieder nach Dyhernfurth übergesiedelt sein, weshalb aus dem Fehlen seines Namens in der

und seinen Enkel Lipmann Mayer als beiden Compagnons" zu veräussern. Vermöge des zwischen ihnen hierüber am 13. Dec. 1752 geschlossenen Vertrages, in welchem Joseph Sabbatai übrigens als „Factor von der jüdischen Buchdruckerei zu Dyhernfurth" bezeichnet wird, verkauft er ihnen unter anderem seinen gesammten Vorrath an Büchern, sowohl gebundenen als ungebundenen, zum Preise von 2575 Rthlr. Mit Rücksicht auf den Umstand, dass „es mit dem Juden-Bücher-Handel diese Bewandniss hat, dass Vieles verborget werden muss; und das Verborgete herein zu bekommen, man sich bemüssiget findet, bei Abführung des vorigen Restes auf's Neue zu creditiren", überlässt Jos. Sabbatai Käufern noch als besondere Zugabe ohne Entgelt gewisse ihm zustehende Schuldforderungen im Betrage von 330 Rthlr., „die er noch nicht vor böse geachtet". Dagegen übernehmen Letztere statt der an ihn zu zahlenden Zinsen, welche ihm aus der zum Theil noch gestundeten Kaufsumme gebühren, die Verpflichtung, „ihn . . . kindlich zu pflegen" und überhaupt für alle seine Lebensbedürfnisse vollständig Sorge zu tragen [1]).

Beide „Compagnons" vertheilten nun allem Anscheine nach die Geschäftsobliegenheiten unter sich in der Weise, dass Esther Berel der Druckerei vorstand, während dem Lipmann Meyer Sabbatai, wie sein vollständiger Name lautet [2]), als Buch-Factor der Dyhernfurther Officin zu Breslau der Vertrieb der dort gedruckten Werke zufiel; mindestens war dies 1757 der Fall [3]).

Ein sehr harter Schlag traf die jüdischen Buchhändler in Folge der durch die Kgl. Cabinetsordre v. 24. Jan. 1773 dem

Consign. der Breal. Jud. v. J. 1757 nicht nothwendig auf sein etwa inzwischen erfolgtes Ableben zu schliessen ist. *[Ueber Josephs Geburts- und Todestag sind wir auf das Genauerste instruiert. Er ist geb. in der Nacht zum 26. September 1669 (vgl. Steinsshneider, Cat. d. hebr. Handschr. in der Stadtbibl. zu Hamburg, S. 147) und starb (nach der Inschrift seines Grabsteines) am Freitag, 1. November 1754. Br.]*

[1]) Dieser Contract, von den betheiligten Personen eigenhändig unterschrieben und besiegelt. Br. Stadt-A.: Magistr.-Act. 2, 183 f. 87—89; beglaubigte Abschrift desselben d. d. 16. Jan. 1753 im Signatur-Buch f. 459b—461b.

[2]) So unterschreibt er sich selbst in dem erwähnten Vertrage. Sein Vater war wohl der „Mayer Joseph Sabbathai", dessen in einer Raths-Signatur d. J. 1738 (Sign.-B. f. 130b), sowie in dem Gedenkbuche der jüd. Gemeinde zu Dyhernf. (Grünwald: Jüd. Gem. zu Dyhernf. p. 47, resp. p. 89) Erwähnung geschieht.

[3]) Consign. der Br. Juden aus dem gedachten Jahre, Magistr.-Act. 16,5 vol. II f. 112b, wo es heisst: „Liebman Meyer Sabathey, Dyhernfurther Buch-Factor".

damaligen Inhaber der Dyhernf. Druckerei Salomon David[1]) gewährten Erweiterung des Dyhernfurther Privilegs, wonach diesem ausschliesslich die Einfuhr fremder jüdischer Bücher nach Schlesien zustehen sollte; hierbei wurde die Erwartung ausgesprochen, dass er die Druckerei in einen solchen Zustand bringen werde, um mit der Zeit auch seinerseits von der Einfuhr gänzlich absehen zu können[2]). Während es also bisher den Buchhändlern freigestanden hatte, mit ausländischen Schriften das ganze Jahr hindurch Handel zu treiben, vorausgesetzt, dass dieselben nicht bereits in Dyhernfurth aufgelegt waren, und zu den Messzeiten ihnen sogar der Handel vollständig unbeschränkt verstattet war, auch mit solchen Büchern, von denen Dyhernfurther Editionen vorhanden waren, sollten sie, wie der nunmehrigen Sachlage nach wohl angenommen werden muss, nur noch letztere sowie andere Werke führen dürfen, soweit ihnen solche seitens der Dyhernfurther Officin nach geschlossener Uebereinkunft überlassen würden.

Im Verfolg der Ausführung des neuen Privilegs erliess die Kgl. Kriegs- und Domänen-Kammer zu Breslau an alle in dieser Beziehung in Betracht kommenden Behörden und Aemter eine Verfügung unterm 21. Aug. 1773, die Publication der erweiterten Gerechtsame der Dyhernfurther Buchdruckerei an die Breslauer Judenschaft zu veranlassen, insbesondere aber den Buchhändlern aufzugeben, ihren Vorrath von fremden jüdischen Büchern binnen vier Wochen ausser Landes zu schaffen[3]).

Natürlich setzten Letztere alle Hebel in Bewegung, um den ihnen drohenden Verlust ihrer bisherigen Nahrung nach Möglichkeit abzuwenden.

Zu dieser Zeit betrieben in Breslau den Handel mit jüdischen Büchern in der ausgedehntesten Weise der Privilegirte

---

[1]) Es ist wohl derselbe Sal. David jun., welcher früher Commissionär der Kgl. Hofjuweliere Ephraim u. Söhne in Berlin war (vgl. Signatur-B. v. J. 1763 f. 413, 1764 f. 427), 1767 (Sign.-B. f. 261) unter den Deputirten der jüd. Gemeinde zu Breslau genannt wird, und 1769 (Sign.-B. f. 513) ein Haus in der Karls-Gasse daselbst erwarb. *[Vgl. oben S. 129 und meine Bemerkung zu Note 1. Br.]*

[2]) Den Wortlaut der wichtigsten Bestimmung hat Brann in seinem Jahrbuch f. 1892, S. 76 abgedruckt.

[3]) Bresl. Stadt-A.: Magistr.-Act. 9, 309 f. 20a; auch gedr. in Korns Schles. Edict. Samml. Bd. 14. p. 82.

Hier heisst es: „ . . . besonders aber denen jüdischen Buchführern anzudeuten, dass sie ihren Vorrath von fremden jüdischen Büchern binnen vier Wochen ausser Landes zu schaffen oder zu gewärtigen haben, dass ihnen der Vorrath versiegelt und von dem Inhaber der Dyhernfurther Buchdruckerei selbst für dessen Exportation werde gesorgt werden."

Abraham Lazarus Zacharias mit Hilfe seines Schwiegersohnes Isak Jakob Beer, sowie der Generalprivilegirte Moses Heymann vermittelst seines Famulus Feisch (sic!) Kauders [1]).

Namentlich war es A. L. Zacharias, welcher alle Anstrengungen machte, um die Aufhebung oder wenigstens eine Abschwächung der neuen Verordnung zu erwirken. Er wies in wiederholten Eingaben an den Schlesischen Justiz-Minister von Carmer [2]) mit Recht darauf hin, wiewohl es an Uebertreibungen und widerwärtigen Phrasen seinerseits nicht fehlt, dass die ganze Sache auf ein Handels-Monopol des Salomon David hinauslaufe, das geeignet sei, ihm zu Reichthum zu verhelfen, während viele andere Familien, oder wie er sich arg übertreibend ausdrückt „eine ganze Gemeinde" zu Grunde gehen müsste.

Zugleich bittet er, die Aufhebung des Arrestes seiner Bücher, welcher vor zwei Jahren auf Veranlassung des Salomon David erfolgt sei, anordnen zu wollen, und die strittige Angelegenheit auf dem Rechtswege zum Austrage bringen zu lassen.

In der That trat der Minister bei der Breslauer Kriegs- und Domänen-Kammer dafür ein, dass der Vollzug ihrer Verfügung vom 21. Aug. 1773 so lange ausgesetzt werden solle,

---

[1]) Diese Auskunft ward auf entsprechende Anfrage der Juden-Commission seitens der beiden damaligen Vorsteher der jüd. Gemeinde zu Breslau, Zacharias Abraham Lazarus und Lippmann Meyer, sowie der drei Gemeinde-Deputirten Samuel Saul, Lippmann Beer und Moses Sina in der am 2. Sept. 1773 zu diesem Zwecke stattgehabten mündlichen Verhandlung ertheilt. Br. Staats-A.: PA. II 47a.

Der Buchhändler Abrah. Laz. Zacharias dürfte mit dem öfters in den Bresl. Sign.-Büch. erwähnten gleichnamigen privileg. Handels-Juden identisch sein, dessen Ehefrau Händel, Tochter des ehemaligen Kgl. Münz-Lieferanten Elias Laz. Zacharias ein ihrem Vater im J. 1754 abgekauftes Haus am „alten Graben" (d. i. goldene Rade-Gasse) besass (Sign.-B. vom J. 1754 f. 503 ff.).

Der andere Buchhändler scheint derselbe Moses Heymann zu sein, dessen bei Brann, Schles. Land-Rabb. p. 38 und Gesellsch. d. Brüder zu Bresl. p. 61 als eines sehr bedeutenden Kattun-Fabrikanten Erwähnung geschieht; dieser Kattun-Fabrik wird auch in d. Sign.-B. v. J. 1782 f. 19 gedacht. Es ist wohl auch derselbe Mos. Heymann, welcher seit dem Jahre 1766 ein Haus in der Karls-Gasse zu Bresl. besass, sowie Eigenthümer der Silber-Raffinerie vor dem Oder-Thore daselbst, die er 1780 an den privileg. Berliner Handels-Juden Meyer Itzig verkaufte (Sign.-B. dieses J. 477b).

Dessen im Text genannter Famulus „Feisch" ist wohl ein Schreibfehler statt Feibisch. *[Keineswegs, vielmehr nur eine andere Form ders. Namens. R. Feisch [b. R. Abr. b. R. Schraga] Kauders war der Schwager des Landrabbiner R. Jes. Loeb Berliner und wird von diesem erwähnt in s.* קשת מושב *fol. 10b. Seine Eltern kamen bei der Explosion des Pulverthurmes (21. Juni 1749) um's Leben. Br.]*

[2]) Gesuche v. 3. Sept. u. 28. Oct. 1773 im Br. Staats-A. l. c.

bis die allerhöchste Resolution auf des Bittstellers an den König zu richtende Vorstellung eingegangen sein werde[1]).

Dessenungeachtet verblieb es bei dem gedachten Decrete, indem die Kammer in ihrer Antwort an den Justiz-Minister[2]) ausführte, dass jenes auf Grund der Kgl. Cabinetsordre erlassen sei, wozu das Collegium durch seinen Chef (v. Hoym) die Autorisation erlangt habe; es könne und dürfe nur die Befehle des Letzteren, der Kgl. Anweisung gemäss, befolgen.

Bei einer derartig privilegirten Stellung dürfte es den thatsächlichen Verhältnissen völlig entsprochen haben, wenn Michel Loebel, welchem ja auch alle Rechte des Salomon David übertragen worden waren, 1775[3]) seines „schon weitläufigen . . . Bücherhandels" Erwähnung thut, den er noch weiter auszudehnen gesonnen sei.

In der That suchte er einige Monate später[4]) die Genehmigung zur Ansetzung eines Buch-Factors an der polnischen Grenze nach, welchen er in der Person des zu Reinertsdorf im Kreuzburger Kreise wohnhaften Hirschel Salomon in Aussicht genommen hatte. Dem Gesuche wurde seitens der Kammer gewillfahrt[5]).

Auch in Polen selbst hielt er Commissionäre; welche für seine Geschäftsinteressen thätig waren; so arbeiteten für ihn in Warschau der Jude Gottschalk nebst dessen Compagnon Meier Loebel. Als diese nun im Jahre 1782 die Stadt verlassen sollten, ersuchte die Breslauer Kammer auf die Vorstellung des Inhabers der Dyhernfurther Druckerei, dass jene mit der Ausweisung bedrohten Personen für den Absatz seiner Bücher sehr vortheilhaft wirkten und dort auch Gelder für ihn einzutreiben hätten[6]), den preussischen Residenten in Warschau, seinen Einfluss für ihr weiteres Verbleiben daselbst geltend zu machen[7]). Von welchem Erfolge diese Intervention begleitet war, erfahren wir jedoch nicht.

---

[1]) Schreiben v. 7. Oct. 1773 ib.
[2]) D. d. 1773 Oct. 27. Br. Staats-A. l. c.
[3]) In einer Eingabe an den Minister v. Hoym v. 18. April 1775 ib. Nicht immer kann den Schilderungen seitens Privater den Behörden gegenüber bezüglich ihrer Geschäftslage ohne Weiteres Glauben beigemessen werden, da diese je nach den Zwecken, welche durch die jedesmalige Vorstellung erreicht werden sollen, bald in düsteren, bald in rosigen Farben dargestellt wird.
[4]) Eingabe v. 30. Sept. 1775. Br. Staats-A. l. c.
[5]) D. d. 20. Oct. 1775. Ib.
[6]) Eingabe v. 18. Febr. 1782. Ib.
[7]) Schreiben v. 23. Febr. 1782. Ib.

Eine nicht ganz unerhebliche Erleichterung ward dem Handel mit jüdischen Büchern durch die Kammer-Verordnung vom 30. März 1789 zu Theil, wonach die von den jüdischen Werken zu zahlenden Abgaben in jeder Beziehung den von anderen Schriften zu entrichtenden Gefällen gleich gesetzt wurden [1]). Bisher mussten die ersteren an Zoll und Accise mit 10% versteuert werden [2]).

Nach dem 1795 erfolgten Ableben des Michel Loebel May führten seine Wittwe Rahel [3]) nebst den drei Söhnen wie die Buchdruckerei so auch die Buchhandlung unter der Firma „Gebrüder May" in der bisherigen Weise fort. Im Jahre 1805 wurde dem jüngsten derselben, Joseph Michel May, seitens seiner Mutter ihres vorgerückten Alters wegen, sowie seitens seiner beiden Brüder, Simon und Aron, um sich anderen Geschäftsunternehmungen widmen zu können, sowohl die Leitung der Officin als der Buchhandlung, wie auch die alleinige Befugniss zur Unterzeichnung der Firma ausschliesslich und für alle Zeit übertragen [4]).

Beilagen.

I. Gesuch des Buchdruckers Berel Nathan an den Baron v. Glaubitz; ohne Datum, überreicht am 16. Jan. 1730 [5]).

„Euer Hochfreiherrl. Gnaden habe zwar schon mehrmalen vorgestellet, wasgestalten die hiesige jüdische Buchführer eben dieselben Bücher, welche in Euer Hochfreiherrl. Gnaden zugehöriger Buchdruckerei in Dyhernfurth ich auflege und alle-

---

[1]) Schles. Provinzial-Blätt. 1789, Bd. 9, p. 356.

[2]) Gelegentlich erwähnt in einer Eingabe des jüd. Buchhändlers Abrah. Lazarus Zacharias v. 3. Sept. 1773. Br. Staats-A. l. c.

[3]) Sie war eine geborene Samuel; vgl. Bresl. Sign.-B. v. J. 1798 f. 357b u. v. J. 1799 f. 480.

[4]) So lautet dem Inhalte nach die im Nachtrag zu No. 17 der Schles. privileg. Zeitung vom Jahre 1805 seitens der verwittw. Michel L. May u. ihrer beiden älteren Söhne veröffentlichte u. v. 6. Febr. 1805 datirte Erklärung. Ein Exemplar derselben ist den Acten des Breslauer Stadt-A. 9, 309 beigeheftet.

[5]) Bresl. Staats-Arch.: Ft. Glogau V 5c.

Ich habe geglaubt, dasselbe dem Wortlaut nach, wenn auch nur im Auszuge, mittheilen zu sollen, weil hier einige immerhin nicht ganz bedeutungslose Aufschlüsse über die damaligen Verhältnisse der Dyhernf. Officin sich finden.

Zugleich sei bemerkt, dass Orthographie u. Interpunction des bessern Verständnisses wegen wesentlich in der heute üblichen Weise gegeben sind; dies gilt auch für No. II. sowie überhaupt für alle von mir in der vorliegenden Abhandl. wörtlich citirten Quellen-Stellen. Im Uebrigen ist die Schreibweise der Vorlagen beibehalten.

mal einer scharfen Censur übergebe, aus denen benachbarten Ländern in Schlesien hereinschleppen, und dadurch primo das Geld aus dem Lande tragen, und 2do. vielleicht solche ohne alle Censur hereingebrachte Bücher unerlaubte Sachen in sich halten, anbei tertio nicht nur meine Nahrung, und mit dieser Euer Hochfreih. Gnaden Buchdruckerei selbst ruiniren, sondern auch quarto der kaiserl. Papier-Mühlen zu Steinau, wo ich alles Papier zum Druck kaufe. Und wenn der Abgang durch die fremde eingeschleppte Bücher nicht verhindert würde, noch ein weit mehrers einschaffen müsste . . . quinto die armen Inwohner in Dyhernfuhrt, da ich wegen gehemmter Nahrung wenig Arbeiter halten kann, an dem täglichen Consumo grossen Schaden leiden, und ich endl. 6to. auch den armen Christen, die bei mir Arbeit gefunden, nicht mehr zu . . . verdienen geben können. Dannenhero Euer Hochfreiherrl. Gnaden ich demütigst gebeten, bei Einem Hochlöbl. Königl. Ober-Amte einen gerechtesten Verbot über die Einfuhre der fremden jüdischen Bücher durch dero hohe Interposition zu bewirken.

Obwohlen nun Ein Hohlöbl. Königl. Ober-Amt aus diesen triftigen Motiven die Einschleppung der jüdischen Bücher aus andern Ländern ernstlich verboten, so haben doch . . . sie, hiesige jüdische Buchführer . . . continuiret die Einfuhre benennter Bücher dermalen mehr und häufiger als jemalen zuvor, dass auch meine Nahrung in Dyhernfuhrt gänzlich darniederlieget . . . ja endlich, da meine Leute . . . aus Mangel des Verdienstes von mir weggehen, zum schimpflichen Bettler werden muss . . . auch weilen doch das Geld im Lande erhalten, und dem kais. Aerario . . . die zurückbleibenden Zolle durch die Ausfuhr meiner Bücher in Polen und anderer Orte doppelt einkommen, und das Geld darfür in's Land gezogen wird, alle vorhandene oder künftig aufzufindende Exemplaria hinweggenommen werden möchten . . .

unterthänigst gehorsamster
Berel Nathan, Buchdrucker in Dyhernfurth . . ."

II. Kgl. Privileg für die Dyhernfurther Buchdruckerei, auf Ansuchen des damaligen Besitzers von Dyhernfurth.

Berlin, d. 1. Aug. 1744[1]).

„ . . . Wann nun Supplicant hinlänglich dargethan, dass auf Dyhrenfurth das Recht zur Haltung einer Buchdruckerei

[1]) Bresl. Staats-A.: PA. II 47a.
Mehrere von diesem Privileg in den Magistr.-Acten des Bresl. Stadt-A. 9,309 vorhandenen Abschriften haben das Datum 1. April

gehaftet, . . . so haben wir um so weniger Bedenken gefunden, das . . . Privilegium zu confirmiren, und die Fortsetzung der jüdischen Buchdruckerei fernerhin zu verstatten, da hierdurch der Handel mit denen polnischen Juden desto besser cultiviret und die Einschleppung derer fremden jüdischen Bücher in Unsere Schlesische Lande vermieden wird . . . Und soll diese Druckerei, solange sie in guten Stand erhalten . . . wird, solchergestalt privative verstattet sein, dass in Unsern Schlesischen Landen Niemanden anders eine jüdische Druckerei zu halten. . . . viel weniger diejenige Bücher, welche zu Dyhrenfurth gedruckt werden, auflegen, zu drucken, und ausserhalb den Messen dergleichen ausser Landes gedruckte Bücher zu verkaufen, erlaubet . . . sein solle.

Dagegen aber muss Impetrant und künftige Inhaber des Privilegii . . . dafür sorgen, dass der Pächter oder Inhaber der Buchdruckerei keine Bücher unter Presse nehme und verkaufe, die nicht von einem der hebräischen Sprache kundigen Geistlichen oder Professore zu Liegnitz oder zu Breslau vorhero censiret . . . worden.

Mit dergleichen Büchern, so zu Dyhrenfurth gedruckt worden, soll dem . . . Buchdrucker oder Inhaber der jüdischen Buchdruckerei daselbst der Handel in Ober- und Nieder-Schlesien competiren, und Fiscus gehörige Obacht haben, dass ausser denen Breslauer Messen keine dergl. jüdischen Bücher, so zu Dyhernfurth gedruckt worden, anderwärts eingeschleppt . . . werden . . . indessen steht dem Pächter oder Inhaber der Druckerei . . . frei, gegen die in Dyhernfurth gedruckte Bücher andere Bücher einzuhandeln . . . In dieser Buchdruckerei . . . verstatten wir . . . fünf Pressen, zu einer jeden Presse aber zwei Schriftsetzer, zwei Drucker, überdies . . . ein Schriftgiesser, ein Formschneider, ein Buchbinder, ein Corrector, wie auch vor diese zur jüdischen Buchdruckerei benötigte Juden annoch ein Schulmeister und ein Viehstecher. Es mögen auch diese zur Buchdruckerei benöthigte Personen verheiratet sein, doch dergestalt, dass nur zwei verheiratete Söhne, welche die Buchdruckerkunst erlernet, im väterlichen Hause bleiben, die andern aber, wenn sie heiraten, fortgeschafft werden müssen.

Ueberdies verstatten wir auch, dass der . . . Inhaber der Buchdruckerei . . . sich zwei unverheiratete Personen pro famulitio, wie auch daselbst einen verheirateten Factor, und

---

1744. Das allein richtige ist jedoch der 1. August, da bei späterer wiederholter Bezugnahme auf unsere Urkunde stets der 1. August 1744 als der Ausstellungs-Tag genannt wird.

dieser zwei unverheiratete Dienstboten sich halten, jedoch . . . nur zwei verheiratete Söhne, welche die Buchdruckerkunst erlernet, im väterlichen Hause behalten möge.

Unter eben diesen Einschränkungen wird zu Breslau wegen der daselbst zu jeder Zeit zu- und abreisenden polnischen Juden ein verheirateter Bücher-Factor nebst zwei unverheirateten Personen zum Famulitio in und ausserhalb denen . . . Jahrmärkten verstattet, und muss derselbe keine verheirateten Kinder bei sich behalten . . .

In denen andern Städten . . . Schlesiens aber . . . wird nur zu Jahrmarkts-Zeiten einen verheirateten Factor zu halten erlaubet, jedoch soll keiner. . . . besonders aber der Factor zu Breslau, bei Strafe von 100 Gulden und Fortschaffung aus der Stadt . . . irgend ein anderes Negotium . . . treiben . . . Sollte auch künftig der Debit . . . sich dergestalt vermehren, dass die . . . 5 Pressen . . . nicht hinlänglich . . . werden wir . . . annoch ein oder die andere Presse . . . verstatten.

Damit aber auch jetziger und künftiger Pächter . . . desto mehreren Fleiss anwenden möge, so verstatten wir demselben . . . und dessen zwei unverheiratete Famulitia . . . die Immunität von dem jüdischen Toleranz-Impost; dahingegen soll er das vor die zu denen 5 Pressen verwilligte Juden . . . offerirte Quantum derer zwanzig Rtlr. . . prompt . . . abführen . . .

Berlin, den 1. August 1744. Friedrich."

Notizen.

1. Zur Geschichte der Juden in Mecklenburg 1492. Aus Catalog Gelhofer u. Rauschburg in Wien No. 27 (1889?) S. 9:

140. Sterneberg. (Holzschn. 100, 92 mm)

Vâ den bosen ioden volget hyr ein gheschicht
Dar to vâ den sulue eyn merklik ghedycht.

o. O. u. J., 4 Blatt in kl. 4°, goth. Typen. In braunem Halbjuchtenband mit hineingebundenen Schutzblättern. 120 M.

Unicum. Niederdeutscher Druck von Matthäus Brandis in Lübeck um 1492. Bisher von keinem Bibliographen erwähnte gänzlich unbekannte Beschreibung der berühmten Sternberger Hostienaffaire mit angefügtem Gedicht in niederdeutscher und lateinischer Sprache.

Bekannte Drucke über diese Begebenheit sind die in d. J. 1512 und 1522 in lat. Sprache erschienenen Schriften von Nic. Marschalck in Rostock u. d. T.: Mons Stellarum [Rostock, 1739, 4°, aber Deutsch, Steinschneider]. Ferner ein Druck um 1500 von Stephan Arendes in Lübeck (auf der Bibliothek in Hamburg und Osnabrück) und der von Hain 9466 citirte neuhochd. Druck, welcher sich in Basel vorfindet. G. Hofmeister, Custos in Rostock.

141. Facsimile in 100 numerirten Exemplaren. Originalpapier des XVI. Jh. 3 fl.

2. Folgende Notiz hat Dr. Neubauer aus ms. Vatican 308 (?) f. 17b copirt und vor einigen Jahren Dr. Steinschneider mitgetheilt. מצאתי כתוב בשנת הכ לבריאת עולם נתעוררו העם היא מלכות אדום לבכות ולספוד והיו דולבים שרום ויחף משומטים ומחבטלים ונחבטים בשומים והתחזלו הדבר בפירושה היא עיר קצה תושבנא מבני תובל והלך עד רומי ומרומי נתפזר הדבר לישוות בכל אישליא . . . בשנת הכ'א היה חדשה בעולם שלא היה מלך רומי ולא אפיפור ולא שומר ברומי ימים [א]חדים ותהי עיר רומי בתיר (?בצמר?) נדול והאיש הישר בעיניו ישמה ולא היה אדם ברומי שראה או שמע כואת . וכן יש להאמין כי נתקרב עת ישועה לישראל בביאת הגואל . וביום אי בכיב תשרי שנת דבא[1] הוא ד' ימים לציאת מצרים (?) נולד כבש אחד בבישרבו בצורה הזאת רק לא היה אלא בפי חומש שנעשה ברושיאה[2] בשנת אצר מצאתי . Daselbst צורת ראש אחד כתוב בפרשת בלק . Dr. M. Steinschneider.

Brüll, Jahrbücher IX 54 No. 12 ist mit dem Räthsel nicht Ahron sondern מרים genannt.

Daselbst S. 57 No. 28 ist gänzlich missverstanden. Es bedeutet: „Ein König bemerkt vor seiner Thüre einen Armen, der ihm — dem König — sehr ähnlich ist. Er fragt ihn: Hat deine Mutter im Schlosse hier gedient? Nein, antwortete der Arme, aber mein Vater."

Das Ganze ist eine gangbare Anekdote, nur wird sie jetzt von einer jungen Gräfin erzählt, der die Aehnlichkeit des Kutschers mit dem jungen Grafen auffällt. Frage und Antwort dieselbe wie oben.

Dr. Immanuel Löw.

Besprechung.

Predigten aus dem Nachlass von Dr. M. Joël. Herausgegeben von Dr. A. Eckstein und Dr. B. Ziemlich. Band, II: Fest- und Gelegenheitspredigten. Breslau, Schlesische Buchdruckerei, Kunst- und Verlags-Anstalt v. S. Schottlaender. 1894.

Auf den ersten im Jahre 1892 erschienenen Band ist nunmehr der zweite der nachgelassenen Predigten Joël's gefolgt, wiederum ein Schatz geistvoller Gedanken und herzgewinnender Beredsamkeit. Die beiden Herausgeber, Schwiegersöhne des Verewigten, verdienen den Dank aller Derer, die denselben als Redner gekannt und verehrt haben, und erwerben sich ein Verdienst um die Nachwelt, der sie den Besitz dieser werthvollen Sammlungen, ohne Scheu der dazu erforderlichen Anstrengungen unverkürzt zu sichern mit Erfolg bestrebt sind.

Der vorliegende zweite Band enthält zwei Abtheilungen. Die erste bietet Festpredigten für fast alle Feiertage, an denen der Verewigte gepredigt hat, bildet also eine Fortsetzung des ersten Bandes. Eine, zwei, auch drei Predigten für den einzelnen Festtag kommen zu denen des ersten Bandes und zu den bei Lebzeiten des Verfassers noch von ihm selbst edirten Festpredigten hinzu. Sie zeigen die dem Verewigten zur Verfügung stehende Gedankenfülle und Vielseitigkeit in der Betrachtung und Entwickelung des Festgedankens bei jedem einzelnen Feste. Wir müssen es dem Leser überlassen, durch eigene Lectüre sich den Genuss dieser abwechselungsvollen, stets fesselnden und gewinnenden Behandlung zu verschaffen, und empfehlen jüngeren und strebsamen Amtsgenossen des Verfassers das eingehende Studium dieser Predigten. Ueberall nämlich zeigt sich darin die unserem Autor in hohem Grade

[1] Ob auch hier דבריא? *[Da der 22. Tischri nie ein Sonntag sein kann, so enthält das Datum jedenfalls einen Fehler. Br.]*

[2] Cf. Jacobs in Jew. Qu. Red.

innewohnende Fähigkeit, einen tiefliegenden Gedankengehalt aus den wirklich oder anscheinend einfachen Worten und Sätzen der heiligen Schrift zu gewinnen und das Schwierigste in leicht fasslicher Form vorzutragen, die Gegner über ihren eigenen Standpunkt aufzuklären, tief in deren Inneres zu blicken, die unentrinnbaren Consequenzen ihrer Meinungen und Worte ihnen überraschend vorzuhalten oder ihr Herz für richtigere Auffassung zu gewinnen. In dieser Hinsicht passte auf Joël wie auf wenig Andere seines Standes das Wort der Schrift (Sp. 20, 27): Der Geist des Menschen ist eine Gottesleuchte, die tief eindringe und ergründe alle Kammern des Innern.

Die zweite Abtheilung unseres Bandes besteht aus Gelegenheitspredigten und Gelegenheitsreden, die neben ihrem gediegenen Inhalte und ihrer mustergiltigen Form auch noch von geschichtlicher Bedeutung für unsere Zeit sind. Wir begegnen zuerst der schönen Predigt bei der Einweihung der neuen Synagoge in Breslau, der ersten Synagoge, welche die Gemeinde selbst aus ihren Mitteln, nicht ohne mannigfache Schwierigkeiten, erbaut und seitdem als ihr Eigenthum benutzt hat. Es folgen unter Anderem ein Festvortrag am Krönungstage König Wilhelm I. von Preussen am 18. October 1861, ein Vortrag am Bettage vor dem Kriege von 1866 und an dem Sieges-Dankfeste nach der Beendigung desselben; desgleichen am Bettage vor dem Kriege gegen Frankreich im Jahre 1870, am Beisetzungstage Kaiser Wilhelm's und am Beisetzungstage Kaiser Friedrich's. Aus früherer Zeit stammen die Reden an der Bahre Meyerbeer's, an der Bahre von Dr. Michael Sachs und an der Bahre von Dr. Moritz Veit. Für diese drei Fälle wurde Dr. Joël nach Berlin von der Synagogen-Gemeinde daselbst berufen. In Breslau hielt er die Reden an der Bahre Zacharias Frankel's und Isidor Friedenthal's sowie bei der Todtenfeier für seinen Amtsvorgänger Abraham Geiger. Wenn auch diese Reden grösstentheils im Einzelnen bereits zur Zeit veröffentlicht worden sind, so ist es doch sehr dankenswerth und dem Bedürfnisse Vieler entsprechend, dass dieselben nunmehr gesammelt und vereint mit den anderen Predigten vorliegen. Man sieht leicht, dass die Predigten und Reden dieser zweiten Abtheilung späteren Biographen und Historikern werthvolles Material zu liefern geeignet sind. Aber auch an sich sind diese Gelegenheitsreden von grosser Bedeutung. Sie sind Muster einer zutreffenden Charakter- und Lebenszeichnung, einer klassichen Sprache und vor Allem einer edlen Gesinnung, die überall das Gute liebreich herausfühlt und zu würdigen versteht und in dem Einzelnen und Besonderen den Werth und die Bedeutung für das Ganze und Allgemeine sieht und nachweist.

Auch von diesem Bande kann ich nur wiederholen, was ich von dem ersten Bande in dieser Monatsschrift früher ausgesprochen habe. Er gehört in jedes jüdische Haus, in die Bibliothek eines jeden jüdischen Predigers und dessen, der sich diesem Fache widmet. Diese Predigten müssen namentlich in jeder kleineren Gemeinde vorhanden sein, um allenfalls, wenn es an einem geeigneten Prediger fehlt, an den einzelnen Festtagen aus dem reichen Vorrathe die passenden Stücke auszuwählen und der versammelten Gemeinde vorlesen zu lassen.

Dr. David Rosin.

[Die vorstehende Besprechung hat mir der unvergessliche Lehrer, Freund und Amtsgenosse wenige Tage vor seinem plötzlichen Hinscheiden (am 31. December 1894) zum Abdruck übergeben. Br.]

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Rabbiner
BROMBERG

Der Midrasch Bereschit rabba.

Von
Dr. J. Theodor.

(Fortsetzung.)

Parascha XLII.

152) ר׳ שמואל פתח . . . אמר ר׳ שמואל . . אמר ר׳ אבין וכו׳, ebenso Ar. (חלם, III 401); Agg. (2) . . ר׳ שמואל בר שילת פת׳ . . א״ר שמואל בר שילת . . א״ר אבן.

153) מלכות הרשעה[1], ebenso Ar. (מרן, IV 85); Agg. (4) מלכות אדום.

154) שדים שהיה מגדל סדנין שעשוי[2] שדים שדים שמניק את בניו כשדים . . סדנין[3]), שהיה עשוי שדים, Ar. (עמק, VI 217) עמק השדי׳ שהוא . . סרנים[4]), דבר אחר שדים, שמניק וכו׳; Agg. (5) דבר אחר שהוא עשוי שדים שדי׳ תלמים, דבר אחר שהוא מניק את בניו וכו׳.

155) ויוותניה[5], ebenso Ar. (ויו, III 286) ויוותניא; Agg. (6) ית ויותנה.

156) ואת החרי אליותריפולים[6] ולמה קורא אותה אליותריפולים שברדו אותה ויצא לדם לחורות, Ar. (I 92) ואת החורי אליותרופולים ולמה . . . אליותרופולים . . ויצאו להן וכו׳; Agg. (6) ואת החורי ו׳ ממרופלים[7]) ולמה הוא קורא אותה חורי שברדו אותה ויצאת להם וכו׳.

157) נתנוהו בסירה, ebenso Ar. (סר, VI 126); Agg. (7) נתנו אותו בסירא[8].

Parascha XLIII.

158) מנניות[9], ebenso Ar. (מנן, V 78); Agg. (8) מננאות.

---

1) Ebenso PVJ[1] הרשעה, J הרביעית. Auch c. 70 (8) und c. 88 (6) in APJ[1] wie in Ar. und ed. pr. הרשעה, desgleichen c. 65 (12) und c. 76 (6) in ed. pr., AP u. J[1] (§ 114, Jerem. § 297, Dan. § 1064), wofür in sp. J-Agg. הרביעית gesetzt wurde; im Midr. Ven. ist c. 65 u. 70 eine Censurlücke, in Frkf. u. a. steht c. 70 רומי, c. 88 הד׳.

2) Auch in PVE fehlt דיא (s. ob. No. 135) und תלמים.

3) Oder סרנין vgl. Kob. Anm. 4 und VI 26, sowie Löw a. a. O. S 73.

4) Sp. Agg. סדנים (vgl. מכ) und בנו.

5) V ויוותניה PJ ית ויותניא, vgl. auch j. Targ. II.

6) L אליותורופולין, P אליות ירופולים, J[1] אליותר פולים. Ueber diesen Ortsnamen (Ἐλευθερόπολις), der nur hier im Midrasch vorkommt, vgl. Rapoport Erech millin S. 49 fg., Grätz Monatsschrift 1853 110 fg., Levy I 85, Kohut a. a. O.

7) Sp. Agg. ממרפילין; auch R ממרופולי und J geändert מתרופולים.

8) Frankf., Wln. בסירה.

9) Auch V מנניות, P מגינות, J מנניאות; vgl. Levy III 19 und 148.

Parascha XLIV.

159) וימנתיך, ebenso Ar. (מפולש, V 211); Agg. (3) קראתיך וזמנתיך.

160) קבל (כל[1]), Ar. (קתדרה, VII 228) קביל (כל[2]); Agg. (15) לקבל.

161) (מרממא[3], ebenso Ar. (V 255); Agg. (17) מרמימה.

162) אמר[4]) ר' יוחן גידות עבדות עינוי בארץ לא להם לארבע אמר ר' יוחן גידות, מאות שנה לאספמיה שלהם, ebenso Ar. (I 187) עבדות ענוי[5]) בארץ לא להם לת' שנה לאספמיה שלהן; Agg. (18) אמ' רבי יוחן גידות בארץ לא להם, עבדות עינוי לאספמיא שלהם.

163) דרמסקום ואכיא ואספמיא, ebenso Ar. (I 179) דרמסקום ואכיא ואספמיא; Agg. (23) ואכיא וכו'.

---

1) Auch V כל קבל, PE כל קביל.

2) Koh. Anm. 5 die Correctur לקבל unnöthig, vgl. Levy TW. II 341 b.

3) In A nur der Anfang des Stückes רב אמר שלש . . תרדימת שינה, תרדימת נבואה auch in E gekürzt und mit כמו שכתוב לעיל auf cap. 17 verwiesen. Das. wird in A der Vers 1 Sam. 26,12 אין רואה ואין יודע ואין מקיץ וכו' angeführt: dieselbe Kürzung im Ar.! Dagegen אין רואה auch in Agg. c. 17. Die ed. pr. hat c. 17 דורמימה, was zu דורמימא aus Jalk. Sam. § 139 bei Koh. a. a. O. und Levy III 254 nachzutragen ist. In V c. 17 מורמימה, c. 44 מורמימא.

4) In A vorher: כי נר יהיה ורשך וגו' משתראה לך זרע לארבע מאות (כי נר יהיה ורשך בארץ לא להם, משיראה לך זרע). Ebenso J שנה נר יהיה ורשך משתראה לך זרע ארבע מאו' שנה אמר ר' יוחן גרות עבדו ועני משתראה. Auch PVE am Anf. בארץ לא להם ארבע מאות שנה לאספמיה שלהן אר יוחן, worauf in P לך זרע לארבע (V ועבדים וענו אותם ארבע) מאות שנה אמר . . לא להם in V (l. גוררת) עבדות עינוי בארץ לא להם לאספמיא שלהם folgt. Bei Kohut a. a. O., wo die Parallelstellen aus Pesikta, Pes. rabb., Schir rabb. verglichen sind, ist das vorangehende משתראה לך זרע ארבע מאות שנה in der La. des Jalkut nicht beachtet, mit der V übereinstimmt, dass גירות עבדות עינוי zusammen 400 Jahre dauern soll; in APE לארבע מאות שנה, woran sich der Ausspruch des ר' יוחן nach A und Ar. passend anschliesst, dass nach den 400 Jahren, גירות עבדות עינוי (hospitium, Aufenthalt als Fremde), לאספמיה שלהם zusammen gerechnet wird. Die Quelle für diese Deutung und Berechnung ist Seder Olam cap. 3: כי נר יהיה ורשך וגו' ואי זה זרע זה יצחק . . . אלא מה תלמוד לומר ועבדום וענו אותם ת' שנה ללמדך שכל זמן שזרעך בארץ לא להם ת' שנה, ועבדום אלו ימי השעבוד, וענו אותם אלו ימי העינוי וכולם ת' שנה, vgl. danach Raschi zu Gen. 15,13; Exod. 12,40, Meg. 9a. — Die in J befindliche Erklärung לאספמיה להשלמת חשבונם שלהן stammt nicht, wie Kohut vermuthet, aus einer im Ar. ausgefallenen Stelle, sondern aus R, dem die La. der Agg. vorlag und der dieselbe erklärt: משיראה לך זרע, מיצחק שהיה בן ששים שנה בלדת אותם וכתוב ביעקב ימי שני מנורי שלשים ומאת שנה, ומאתים ועשר הרי ארבע מאות שנה (vgl. Raschi zu Gen. 15,13) אמר ר' יוחן גירות בארץ לא להם דכתיב כי נר יהיה ורשך בארץ לא להם, ועבדום וענו לאספמיא שלהם, להשלמת חשבון ארבע מאות. (Der gedruckte Raschi-Commentar fehlt zu Parascha 44—47). Vgl. noch Buber, Pesikta 47 b Anm. 96, Friedmann, Pes. rabb. 71a Anm. 58 und Levy I, 128.

5) Wie in A, nicht וענוי, wie Koh. emendirt, vgl. ob. Jg. 37, S. 173.

Parascha XLV.

164) מלג[1] מהו דתנינן . . מה דאת מלין, ebenso Ar. (מלג, V 149); Agg. (1) . . כמה דתימר מלוג מלוג[2] מהו דתנא.

165) מטרונה[3], ebenso Ar. (הגר, III 181); Agg. (1) גבירה.

166) הקצאונים[4] (ס"א הקוצים a. R.) הללו אינן לא ניכושים ולא הקצונין (Ar. (קץ, VII 171 נוזרין מאיליהן והן מתמרין[5]; Agg. (4) הקוצין (Var. הקוצין); הללו . . ומאליהן הן . . מתמרין ושולין הללו אינם לא מתכנשין ולא נוזרים מאיליהן הן יוצאים ומתמרים ועולים.

167) על ר' עזריה משי ר' חנא[6] כדי שתהינה מתפרקדות[7] ר' עזריה משום ר' חנינא בעליהן בנוייהן[8]; Ar. (פרקד, VI 447) רבי עזריה משום רבי אמר כדי שתהיינה מתפרקדות וכו'; Agg. (4) יוחנן בר פפא כדי שידיו מתרפקות[9] . . בניין.

168) דיני נבך, לשני בני אדם וכו' יבעי[10], ebenso Ar. (חמם, III 429)[11]; Agg. (5) . . משל לשני וכו' בעי.

169) תבוע דיקי וכו' (Ar. (דקון, III 122 דייקי דידי[12]; Agg. תבע דקון וכו'.

170) ר' מחמה בשם ר' אבון חימסה פניו[13]; Ar. (III 429) רבי נחמיה בשם רבי אבון; Agg. ר' מנחמא אמר בשם רבי אבין וכו' אמ' חימסא בפניו.

---

1) מלג auch j. Jebam. 8a, דתנינן auch PV.

2) Falsche Auflösung von דתנ' in ed. pr., ebenso aus דתימ' in Frkf. דתימא in sp. Agg. — Aehnliche falsche Auflösungen in No. 63, 79, 108, 115, 198, 250; ferner c. 32 (8) Wrsch. Wln. למורמיא ולקטמיא aus למורמי' ולקטמי' Frkf. Stett. = למורמים ולקטמים Ven.; cap. 33 (3) Frkf. u. a. תלמידי aus תלמידים Ven. = תלמידא; cap. 37 (1) ותונרמא Ven. u. a. aus ותונרמ' ed. pr. = ותונרמה; cap. 41 (9) רדיה Wln., רדיא Wrsch. aus רדי' Frkf. Stett. = רדים Ven., vgl. auch Rosin, RSBM. S. 36.

3) Ebenso PV, מטרונא JE.

4) E הקוצים . . לא נכושין J, הקצאונים . . נכישין P, ניכושין . . ולא נתרשי (Wrsch. נתרשים).

5) Auch PE מתמרין ותולין.

6) Auch E חנא, VPJ u. Schir. r. ברספא (חנינא, תנימה) חנא.

7) In A מתפקדות und ם mit ר überschr.; auch E מתפרקדות, PJ מתרפקות (vgl. Schir. r. 2,14), V u. J Schir. § 986 מתפרקות, ebenso in R und erklärt: מתחברות על בעליהן שכן בלשון ערבי קורין לחבר רפקא.

8) In A במראיהן und נויהן überschrieben, wohl eine Correctur von erster Hand, da sich במראיהן nicht belegen lässt und gewiss nach dem vorhergehenden מראך verschrieben ist.

9) Sp. Agg. מתרפקות, vgl. auch מכ.

10) Ebenso PVEJ יבעי.

11) Vgl. Jahrg. 37, S. 210.

12) Auch PE תבוע דיקי, V תבע דיקי R תבוע דקיון. Das. in AVE noch zweimal דיקי für דקיון in den Agg.

13) Auch PV פניו u. V מנחמה; R חממה פניו מלאו חמה, (zu Gen. 16,5 חמסי עליך!)

171) סקורדסין[1] נפחתה[2], Ar. (VI 123) (Var. משפחה נפחתה) סקורדקין[3]; Agg. (6) תפחתה בקורדקיסין.

172) למרחץ נתנה[4] דליים וכנריות[5], ebenso Ar. (כנר, IV 264); Agg. הוליכה לה למרחץ[6] דליים וכנריות.

173) אין אמר לך חד אדניך[7] דחמר לא תחיימן, תריין עתר לך אין . . אודניך . . לא תחמיין וכו' (עתר, VI 284) פרובי, Ar.; Agg. (7) אם אמר לך חד אונך . . לא תיחוש תריין עתיר[8] לך פרוכי.

174) נבוכדנצר נבוכדראצר כת' שעצרן[9] וכו', ebenso (Ar. נבוכד נצר[10] V 300) זבוכדנצר נבוכדראצר שעצרן וכו'; Agg. (9) מלך בבל נבוכד ראצור כתיב שאצרן וכו'.

175) שפחתה והיא לא ראתה (ראתה[11], Ar. צמצם, VII 25) ולא ראתה המלך וראת שפחתה והיא לא ראת והשפחה ראתה; Agg. (10 Ende)

Parascha XLVI.

176) בבשרם (נמי[12], ebenso Ar. (נם, V 344); Agg. (10) בבשרן נומי[13].

177) פיסטון (סיעה[14], Ar. (פסט, VI 378) סיעה פסטון; Agg. סיעה של פסטון.

---

1) In A בקורדקיסין überschr.; E בקורדיסקין, P בקורדסקין, V בקורדקין (vgl. Esth. r. 1,16), J קפחתה בקורדיקון. R = Agg.

2) In A das נ mit ת überschrieben.

3) Nur in einer Ag. die La. סקורדקיה, die K. aufgenommen hat.

4) In A לה überschr.; auch PVE נתנה לה.

5) Auch E וכנריות, vgl. Levy II 359 und dagegen Fleischer ebend. S. 453; J[1] (im Texte, vgl. ob. No. 110 u. w. u.) ג'א כלים וכנורי . . . דליין ומנדלריאות, P דליים ופנדיות דלי לשאוב מים, ופנדיות מטפורת בגד שמטפין. R דלויים ובגודות; כשיוצאין מן המרחץ, והפונדא והמטפורת, vgl. Kel. 29,1 und Koh. V 207, Levy III 194 u.

6) So noch Frkf., wo auch in מ'כ nicht ופנדיות steht, wie im Text ed. Stett. Wrsch. u. Wln. haben.

7) P תהימן תרין, J אודניך . . תחוי מן תריין עתר . . פירוכי אודניך . . לא תיחוש מן (?) תרין אמרין לך פרוכי, R עביד פרומי אם אמר לך אונך . . לא תיחוש מן תרין אמרין לך פרוכי (erkl. ואם שנים תאמין להם), V . . תהיימין תריין עתד. Die La. עתר, die durch A und P sowie ed. pr. und Ven. belegt ist, bezweifeln Lonsano, Musafia und Kohut, vgl. Levy III 714.

8) Frkf. עתיד, Wln. u. a. עביד, vgl. מ'כ.

9) Auch PVEJ שעצרן.

10) Vgl. Koh. Anm. 4.

11) E ראתה . . וראתה, P וראתהו . . ראתה, V וראה שפחתה ואותה לא ראה.

12) P נמיא.

13) Wln. נומא. Das. (3) für אכסיום ואנקום der Agg. hat A אַקְסִיוֹם ואיקנום, ἄξιος und ἱκανός, vgl. Frankel, Ueber den Einfluss etc. S. 28 und Lerner, ebend. S. 57; P אכסיום ואקנום, Ar. (I 254) אקיום ואקנום. — Das. (5) für מקרא הדא מיפתברא in den Agg. hat A דנקדה, E דנקדא, P דנקרא; der Passus vorher הנוף אמ' . . מקרא, wofür E auch נקדא liest, fehlt in AP. vgl. Vaj. r. cap. 25.

14) E סיעה פסטון, P סיעה אפיסטון.

Parascha XLVII.

178) ר' יהודה בשם ר' יודן, ebenso Ar. (אנונא, I 150); Agg. (4) רבי יודן בשם רבי יהודה בר סימון.

Parascha XLVIII.

179) אות (לואת[1], ebenso (Ar. אחר, I 58); Agg. (2) בואת הברית.

180) ר' ישמעאל וחם השמש ונמם בארבע שעות אתה (תני[2] אומר בארבע או אינו אלא בשש כשהוא אומר כחום היום הרי שש שעות אמ'[3]) או חילוף, בד' שעות טולה קריד ושמשה שריב בשש תני . . שעות טולה ושמשה שריבין, ebenso Ar. (שרב, VIII 162) בד' שעות . . בד' שעות . . אלא בו' . . הרי ו' שעות אמור או חילוף לא בד' שעות טולא . . ושמשא . . בו' שעות טולא ושמשא שריבין; Agg. (8) תני רבי ישמעאל כחום היום הרי שש שעות אמורות הא מה אני מקיים וחם השמש ונמם בד' שעות, אתה אומ' ד' שעות או אינו אלא בו' שעות, כשהוא אומ' כחום היום הרי ו' שעות אמורו', או חלוף כחום היום בארבע שעות וחם השמש ונמם בששה שעות, אמרת היאך אתה יכול קיי' כחום היום בארבע שעות והלא בארבע שעות אין חום אלא במקום שהחמה וורחת שם שבארבע[4]) שעות טולא קריד ושמשה שריב, בששה שעות טולא ושמשא שריבין כחדא, הא אין עליך לומר כלשון אחרון אלא כלשון ראשון, כחום היום בששה שעות, וחם השמש ונמם בארבע שעות, שבמקום שהחמה וורחת בלבד שם נמם.

181) ואחד ברמות נווטי, ebenso Ar. (נוט, V 322); Agg. (9) (ואחד נדמה לו ברמות טוטי[5]).

182) אני יודע שהם הגונים[6]) ואם אראם חולקין כבוד זה לזה אני שהן הגונין . . אראה . . (הגן, III 179), ebenso Ar. יודע שהן הוגנוסין[7]) הוגנסין; Agg. שהן בני אדם נדולים, ואם אני רואה אותן חולקים כבוד אלו לאלו . . שהן בני אדם מהוגנין.

---

1) J לואת אות הברית.

2) Ebenso in P und J mit kleinen Abweichungen in dieser kurzen Fassung. In A noch überschrieben הא מה אני מקיים וחם השמש ונמם בד' שעות, was nach תני שש שעות אמ' einzuschalten wäre, wodurch die Stelle soweit ganz mit j. Ber. 7b und b. Ber. 27a übereinstimmen würde. Zu den Erweiterungen in den Agg., auf welche Koh. gar nicht hinweist, vgl. man den Raschi-Commentar.

3) Zu l. אמור wie in Ar, J, Ber. u. j. Ber. a. a. O.; P אמורות.

4) Wln. בארבע.

5) In sp. Agg. corr.; ein ähnlicher Fehler (נ als מ gelesen) ist טמו für נוטו j. Ber. 2c, כמינום für כמיטום das. 5d, המבלות für הנובלות das. 9d auch von Frankel in seinem genauen Abdruck der Venediger Ausg. beibehalten, וממולין für ובמנולין J Ps. § 848, vgl. auch No. 42, 183, 239, 253, 258, 275.

6) E בני אדם דוגיסין, J[1] זה לזה . . דוגיסים . . בני.

7) PE בני אדם הוגיסין.

183) פלונו[1] (מקום über.) של אבינו אברהם . . כהדין מקום של אברהם אבינו . . (דרמלים, III 154) Ar. דרומלים, אהל פלן של אבינו Agg. פלונו של וכו' (פלן, VI 351) Ar. דרומלים, אברהם . . דרומילום.

184) שניתן להם המן בשביל לושי ועשי עוגות, ebenso Ar. שינתן[2] להם מן במדב' בזכותו Agg. (12) שנתן וכו' (אלש, I 107) של אברהם שאמר לושי וכו.

185) כשם שאמרו לאברהם[3]; ebenso Ar. (אליו, I 91); Agg. (15) בשם שאמרו.

186) חדל[4] להיות לשרה ונו' שרי היך דאת אמר וכי תחדל שרי המד"א וכי תחדל לנדור, פסק לנדר פסק (חדל, III 348) Ar. היך מה דאת אמ' וכי תחדל Agg. (16) המד"א וחדל לעשות הפסח לנדור פסק היך מה דאת אמר וחדל לעשות הפסח.

187) לאחד שהיו בידו שתי קופליות[5] (קפל, VII 164) Ar. משל לאחד שהיה . . שתי Agg. (19) לאחד[6] שהיה . . ב' קופליות קפליות.

Parascha XLIX.

188) למלך שנתן אסיא[7], Ar. (I 180) למלך . . אסיא; Agg. (2) משל למלך . . אוסיא.

189) אמר ר' יודן כך אמר הקב"ה כלום[8] קראתי אותו איש עצתי אלא שלא לעשות דבר חוץ מרעתו, ebenso Ar. (סנקתדרון, VI 90); Agg. (2) nur רבי יודן אמר הקב"ה אמר[9].

190) דקופר, ebenso Ar. (קפר, VII 158); Agg. (4) דקופר.

---

1) P מקום (l. פלוני) פלמי, beide Laa., wie in Agg. אהל die Erklärung für פלן ist, vgl. דר"ל z. St. und Koh. VI 351 Anm. 1; J פוולונו, R פמלן אהל וה לשון לעז פוולין (l. פוולן), vgl. No. 241.

2) Sp. Agg. שניתן.

3) Auch PJ לאברהם. — Das. für Agg. (16) זה המלאך שהביט לאחריו הרניש שבא האורח and s. R ס"א הרניש שבא אורה מאחריו hat A הרניש שבא אורה, E הרניש שבא אורה, P הרניש המלאך שבא אורה ס"א שבא אורה, J המלאך הרניש שבאת אורה.

4) Es sollen hier zwei Erklärungen für חדל gegeben werden, vgl. מ"כ und Koh. ebend., wo aber שרי nicht genügend belegt ist. In A ist המר"א וחדל וכו' nach פסק ausgefallen, wofür auch (Num. 9,13) j. Targ. I ופסק hat. P und J haben die ganz unverständliche La. der Agg, die E umdeutet פסק וכן וחדל וכו'.

5) Auch EJ קופליות; ed. pr. des Midr. ספליו', ebenso R ויש ספרים שכתוב בהם ספליות.

6) Vgl. Jg. 37, S. 210.

7) E אסיא, J פרדם מתנה.

8) Ebenso P אמר . . כך . . כלום וכו'. In A folgt darauf עמהן לוט (nach אמר הקב"ה); in P noch vorher הרי יש שם לוט, in Agg. א"ר יודן וכו', in J כך אמר הקב"ה כלום קראתי לאברהם איש . . . חוץ מרעתו דאמר רבי יודן כך אמר הקב"ה הרי יש שם וכו'.

9) Vgl. Einhorn z. St.

191) היו סבין דקלון (זקני אשמה[1], Ar. (זקן, III 314) זקני אשמאי סבין דקלון; Agg. (9) זקני אשמה, היינו סבי דבהתא.

192) אמר ר' יהודה בר' סימון בשר[2] ודם תולין לו וכו', ebenso Ar. (אנקליטון, I 159); Agg. אמר רבי יהודה ב"ר סימון כך אמר לו אברהם מלך בשר ודם וכו'.

193) (מתיר ציבחד[3], ebenso Ar. (חבל, III 334)[4]); Agg. ציבחר (מותיר[5].

(Fortsetzung folgt.)

Noch einmal das räthselhafte Wort in Saadja's Agrôn.

Von

W. Bacher.

Zu meinem Aufsatze: „Ein räthselhaftes Wort in Saadja's Agrôn" (oben, S. 113 ff.) sendet mir Herr Professor David Castelli in Florenz berücksichtigenswerthe Bemerkungen, welche ich — seinem Wunsche entsprechend — hier (aus dem Italienischen übersetzt) mittheilen will. Herr Castelli schreibt:

„Die von Harkavy gegebene Erklärung der Worte Saadja's am Schlusse der Einleitung zum Agrôn halten Sie mit Recht für unannehmbar. Die von Ihnen vorgeschlagene Erklärung ist gewiss viel wahrscheinlicher; dennoch kann sie mich aus zwei Gründen nicht befriedigen: Erstens erscheint es mir sehr sonderbar, dass Saadja das Nomen יְסוֹדֶת, das Verbum הֲפוּכָה oder נֶהֱפֶכֶת genannt hätte. Zweitens werden die Buchstaben אֵיתֹן nicht blos dem Verbum präfigirt. Werden doch manche Nomina durch Präfigirung von א, י, ת gebildet, wie אפרוח, אצבע, יצהר, ירִיב, תפלה, תקוה. In diesen Beispielen sind die genannten Buchstaben Functionsbuchstaben (נוספות). Daher denke ich an eine andere Erklärung der Worte Saadja's, indem ich den ganzen Context der betreffenden Stelle in's Auge fasse. Saadja theilt die Sprache in zwei Bestandtheile: אם יסוד אם תוספת (Zeile 6), dann setzt er hinzu (Zeile 9 f.):

---

1) P אשמה היו סבין דקלק.
2) Auch P nicht כך אמר לו אברהם מלך.
3) Vgl. Levy TW. II 574b.
4) Vgl. jedoch Koh. Anm. 3 und VII 3.
5) Wln. מוותר, vgl. מ"כ; so auch EJ.

היסודות המה העומדים על מתכנתם והנוספות נהפכו הפך. Aus diesen Worten kann man schliessen, dass die נוספות genannten Buchstaben, insofern sie das Wort, dem sie präfigirt sind, verändern, auch הפוכות oder נהפכות genannt werden können, im Singular הפוכה oder נהפכת, weil sie nicht einen Begriff für sich selbst bezeichnen, sondern nur das Wort, zu dem sie gehören, modificiren. Ich meine nun, die in Frage stehenden Worte Saadja's so erklären zu können: Saadja wollte die Servilbuchstaben nach ihren Functionen unterscheiden. Sieben von ihnen, so sagte er, haben einen doppelten Gebrauch: בשלום כה; sie drücken einen besonderen Begriff aus, sind also על היסודת, sie dienen aber auch zur Modification des Wortes, dem sie präfigirt sind: והפוכה. In der That sind die genannten sieben Buchstaben entweder Präpositionen (בכלמ) oder Conjunction (ו) oder Pronomen relativum (ש) oder Artikel (ה), und daher lässt sich von ihnen sagen, dass sie nicht nur zur Modification des Wortes dienen (הפוכה), sondern auch einen besonderen Begriff anzeigen (היסודת). Hingegen drücken die anderen vier Buchstaben für sich selbst keinen Begriff aus, und daher kann man sagen, dass sie nur על הנהפכת sind, d. h. zur Modification des Wortes dienen."

Dieser Erklärungsvorschlag, von dem mir übrigens Herr Prof. Castelli selbst schreibt, dass er ihn nicht für „absolut wahr" hält, scheint mir jedenfalls der Erwägung werth zu sein. Inhaltlich stellt er in richtiger Weise einen Unterschied zwischen der Gruppe בשלום כה und der Gruppe איתן fest; aber die Art, wie Saadja, dieser Erklärung gemäss, den Unterschied ausgedrückt hätte, erscheint mir sehr problematisch. Nach Castelli's Erklärung hätte Saadja die Functionsbuchstaben, die das Wort, zu dem sie hinzutreten, verändern, modificiren, הוֹפֶכֶת, הוֹפֶכֶת nennen sollen, nicht הפוכה, נהפכת, da mit diesem passivischem Ausdruck nur das modificirte Wort selbst bezeichnet werden könnte. An derselben Schwierigkeit scheitert Castelli's Auffassung der Worte והנוספות נהפכו הפך. Auch dem Ausdruck, יסוד, יסודת vindicirt Castelli eine Bedeutung, welche das Wort sonst nicht hat. Ferner ist die Präposition על in den Worten על היסודת והפוכה nach Castelli nicht recht zu verstehen, während sie nach meiner Erklärung von המוֹסָפוֹת abhängt, gemäss der gewöhnlichen Construction des Verbums הוֹסִיף.

Was die zwei Einwände Castelli's gegen meine Erklärung betrifft, so erkenne ich deren Berechtigung an. Thatsächlich

ist die Bezeichnung יסודת und הפוכה für Nomen und Verbum ungewöhnlich und um so auffallender, als יסוד kurz vorher zur Bezeichnung der Wurzellaute, und הפך ebenfalls in anderem Sinne, auf die Wandelbarkeit der Functionsbuchstaben angewendet ist. Doch kann die Ungewöhnlichkeit des Ausdruckes nicht als wirkliches Argument gegen die Erklärung angeführt werden, wenn diese nur sonst befriedigt. In der hebräischen Einleitung zum Agrôn ist die Ungewöhnlichkeit des Ausdruckes auch sonst bemerkbar; Saadja gebraucht in diesem Prosastücke Wörter und Wendungen, die für unseren Geschmack gekünstelt sind, ihm aber und seinen Zeitgenossen, die die Poesie Kalir's und anderer liturgischer Dichter bewunderten, als Verschönerung des Stiles galten. Ich führe aus dem kurzen und im Allgemeinen leichtverständlichen Stücke einige Beispiele dafür an. לַהֲקַת שְׂעָרָה (p. 52, Z. 9) מִנֵּצֶר כַּנָּם (53, 4), הָגוּ חַנְסִית (54, 12), מִתָּו עַד־תָּו (56, 11). בּוֹדְאֵי לִבִּי.

Scheinbar schwerwiegender ist der zweite Einwand Castelli's, dass ja die Buchstaben איתן auch beim Hauptwort als präfigirte Buchstaben vorkommen, indem sie als Präformativa zur Wurzel hinzutreten und Nomina wie יצהר, תקוה, נמבזה אצבע bilden; dennoch lasse ich Saadja sagen, dass diese vier Buchstaben nur beim Zeitwort präfigirt werden. Eine vollständig befriedigende Antwort vermag ich auf diesen Einwand nicht zu ertheilen. Doch muss man annehmen, dass Saadja die Function der vier Buchstaben zur Bezeichnung der Person im Anlaute des Imperfectums anders angesehen hat, als ihre Rolle bei der Bildung von Substantiven. Ihre Function bei den letzteren ist keiner bestimmten Regel unterworfen und hat auch keine sichere Bedeutung, wie ihre Function als Pronominalpräfixa des Verbums. Ihre Function als Präformativ des Nomens ist auch in der vorḥajjûǧischen Zeit nicht immer erkannt worden. So führte Menachem b. Sarûk Wörter wie אזרח, אפרח, אכזב אמתחת u. s. w. in besonderen Artikeln unter den mit א beginnenden Wurzeln an. Ebenso ist ihm יצהר eine besondere Wurzel. Beim Nomen werden die Präformativa zu Bestandtheilen des Wortstammes, wie das in seinem System Menachem b. Sarûk (Machbereth 2a) für Wörter mit ת, wie תבונה, תכלית etc. ausdrücklich angiebt. — Hingegen sind die Buchstaben איתן beim Verbum behufs genau bestimmbarer Functionen dem Verbum angefügt, ganz so wie die Buchstaben בכלם und הוש beim Verbum und Nomen.

Ich bemerke nur noch, dass Ibn Koreisch bei seiner Vergleichung der Verbalformen im Hebräischen, Aramäischen und Arabischen ebenfalls das Mnemonikon אתן (für אתה) anwendet (Risâle, S. 93, Z. 19), während z. B. der karäische Lexikograph David b. Abraham die alphabetische Gruppirung אתה hat (s. mein: Die gramm. Terminologie des Ḥajjûg, S. 34, Anm. 2).

Einen anderen Einwand muss ich aber jetzt selbst gegen meine Erklärung vorbringen. Die Buchstaben בשלום כה lässt nach dieser Erklärung Saadja sowohl an den Anfang des Substantivs als an den des Verbums hinzutreten. Nun aber erfahren wir durch Dûnasch b. Labrât, dass Saadja eine Regel aufstellte, wonach von den genannten sieben Buchstaben nur הש dem Verbum präfigirt werden. In No. 114 seiner Kritik Saadja's (ed. Schröter, p. 39, vgl. p. 43, No. 124) sagt Dûnasch: ואמר לא יבא על המנשים מן בהובלמש בלעת הוש. Dûnasch selbst widerlegt das und meint, dass wie הַ zum Perfectum treten kann (z. B. והולכו Jos. 10, 24), auch die Präpositionen בכלמ mit dem Perfectum verbunden werden können. Diesen Widerspruch zwischen der von Dûnasch mitgetheilten Ansicht Saadja's und seiner im Sinne meiner Erklärung im Agrôn ausgesprochenen Meinung können wir so lösen, dass wir annehmen, Saadja sei später, im Buche von der Sprache, aus welchem Dûnasch citirt, von seiner im Agrôn geäusserten Meinung abgekommen. Im Agrôn befand er sich noch auf dem Standpunkte, welchen nachher Dûnasch ihm gegenüber vertreten sollte. Wem diese Lösung des Widerspruches zu gewaltsam erscheint, kann noch viel einfacher sagen, dass die von Dûnasch citirte Regel Saadja's sich auf das Verbum finitum, näher das Perfectum beziehe, während er im Agrôn auch den Infinitiv im Auge hat, bei dem ja die Buchstaben בכלמ vorzugsweise als Präfixa fungiren.

* * *

Herr Baron David Günzburg in St. Petersburg macht in einem an mich gerichteten Schreiben einen anderen beachtenswerthen Vorschlag zur Lösung des Räthsels in Saadja's Agrôn. Er geht davon aus, dass המך eine Uebersetzung des arabischen צרף sei, womit die grammatische Flexion (Conjugation) des Verbums bezeichnet wird. Demnach würden die Worte bei Saadja, so führt Herr von Günzburg aus, wenn er sie arabisch geschrieben hätte, so lauten:

אלחרוף אלמוידה פי אוּל אלכלמה הי האובים כשתלן. סבע מנדא עלי אלאצל ואלמצרפה והי בשלום כה וארבע עלי אלמתצרף והי איתן.

Die andere Stelle (. . . היסודות המה העומדים על מהכנתם) würde, nach Herrn von Günzburg's Vorschlägen, arabisch ausgedrückt so lauten: (viell. אלאצול הי אלכאימה עלי שכלהא (היתדא ואלמוּדאת תתצרף תצריפא.

Auch diese Erklärung bietet Schwierigkeiten. Zunächst dass arab. צרף mit hebr. הפך wiedergegeben sein soll. Die Möglichkeit davon ist nicht ausgeschlossen, aber z. B. Dûnasch b. Labrât bedient sich des gleichlautenden hebräischen Verbums צרף (צרוף=תצריף). A. Ibn Esra in seiner Uebersetzung des Hajjûg folgt seinem Beispiele, während Moses Ibn Gikatilla שרת oder besonders שמש hat. — Eine weitere Schwierigkeit liegt darin, dass in dem Satze והנוספות נהפכו הפך, was nach Günzburg arabisch lauten würde: ואלמוּדאת תתצרף תצריפא, die Functionsbuchstaben das Object der Flexion genannt werden („die Functionsbuchstaben werden flectirt"), während im Gegentheil gerade die Wurzelbuchstaben es sind, welche vermittelst der Functionsbuchstaben flectirt werden. Weitere Einwände unterdrückend, halte ich es aber jedenfalls für angezeigt, auch diesen, durch meinen Erklärungsversuch angeregten Lösungsvorschlag an dieser Stelle den Fachgenossen zu unterbreiten.

Isak b. Elasar Halevi's Einleitung zu seinem שפת יתר.

Mitgetheilt
von
Dr. **Samuel Poznański.**

Isak b. Elasar Halevi, den Wolf an einigen Stellen erwähnt[1]), ist ein bisher wenig bekannter Verfasser zweier noch

[1]) Und zwar Bd. I, No. 1225 (wo er ihn mit Isak Levi, dessen ספר המקור Jehuda Ibn Tibbon in seiner Vorrede zum Rikma erwähnt, und der wohl mit dem Uebersetzer des Abulwalîd'schen Wörterbuches identisch ist, identificiren möchte), Bd. II, No. 136 und Bd. III, No. 1164b (wo er ihn fälschlich b. Elieser nennt), vgl. Steinschneider, Cat. Bodl. 1417—18 und Dukes, Ltbl. d. Orients VIII, 700.

unedirter grammatischer Schriften, von denen sich jede in je einer Handschrift erhalten hat.

Die erste Schrift, ein Erstlingswerk Isak's, ist שפת יתר betitelt. Den Titel hat der Verfasser vielleicht dem gleichnamigen Werke Ibn Esra's entlehnt. Diese Schrift ist, wie aus der Einleitung hervorgeht, eine kürzende Bearbeitung [1]) dreier Schriften: der zwei Schriften Ḥajjûg's über die schwach- und doppellautigen Verba (arabisch: כתאב אלאפעאל דואת חרוף und כתאב אלאפעאל דואת אלמתלין) [2]) und des „Ergänzers" Abulwalîd's (arabisch: כתאב אלמסתלחק [3]), welcher Berichtigungen und Zusätze zu jenen beiden enthält. Die Schriften Ḥajjûg's hat unser Verfasser ohne Zweifel im arabischen Original benützt. Dies geht daraus hervor, dass sich in der hier abgedruckten Einleitung ein Stück findet, welches fast wörtlich der ersten Schrift Ḥajjûg's entnommen ist [4]) und welches dem Wortlaute nach weder mit der Uebersetzung Ibn Chiquitilla's noch mit der Ibn Esra's übereinstimmt. In Betreff des Mustalhik ist es mir unmöglich festzustellen, ob unser Verfasser das arabische Original oder die hebräische Uebersetzung Obadja's benützt hat [5]), da mir keine Stelle aus dem שפת יתר vorliegt, die diesem Werke Abulwalîd's entnommen wäre, und da auch letzteres hebräisch noch nicht veröffentlicht ist, wahrscheinlich aber hat Isak auch diese Schrift im arabischen Original vor sich gehabt. Die hebräische Benennung aber ספר ההשגה, welche dem arabischen Titel nicht ganz genau entspricht, wird er wohl Jehuda Ibn Tibbon entlehnt haben, welcher in seiner Uebersetzung der Schriften Abulwalîd's dieses Werk ebenso nennt [6]). Die Anordnung des

---

[1]) S. Steinschneider, die hebr. Uebersetzungen, S. 917.

[2]) Das arabische Original, von dem bisher nur einzelne Bruchstücke veröffentlicht waren, erscheint jetzt vollständig von Prof. Jastrow bei Brill in Leiden. Durch die Güte des Herausgebers ist es mir möglich, schon jetzt nach dieser Ausgabe zu citiren. Hebräisch wurden diese beiden Schriften zwei Mal übersetzt: von Mose Ibn Chiquitilla (ed. Nutt, London 1870) und von Abraham Ibn Esra (ed. Dukes, Stuttgart 1844).

[3]) Edirt von J. und H. Derenbourg in den Opuscules et traités d'Aboulwalîd, Paris 1880, p. 1—246. Eine hebräische Uebersetzung u. d. T. ספר ההשגה von einem Obadja, dessen Zeit noch nicht feststeht, befindet sich handschriftlich in der Casanata in Rom und bei Epstein in Wien, s. Steinschneider, die hebr. Uebersetzungen, S. 919.

[4]) S. unten, S. 260, Anm. 1.

[5]) S. Steinschneider, Hebr. Bibl. XX, 23 und d. hebr. Uebers. 920.

[6]) Und zwar an mehreren Stellen des ספר הרקמה und des ספר השרשים. In diesem letzteren nennt er den Mustalhik öfters ספר התוכפת, welcher Titel dem arabischen Original besser entspricht, s. besonders

Materials in שפת יתר ist wohl, wie aus dem Schlusse der Einleitung hervorgeht, eine ebensolche, wie in den beiden Schriften Ḥajjûǧ's mit Einreihung derjenigen Wurzeln und derjenigen Beispiele, die dieser ausgelassen, und die Abulwalîd in seinem Ergänzer nachgetragen hat. Ausserdem hat Isak noch andere Grammatiker benützt, besonders Ibn Esra [1]).

Von diesem Werke ist nur eine einzige Handschrift in Oxford (Cod. Hunt. 477, Cat. Neubauer 1458) bekannt. Die Einleitung, die hier zum ersten Mal vollständig erscheint, hat zuerst Herr Professor Steinschneider in einem anderen Codex der Bodlejana (No. 283) gefunden und dadurch das incomplete Buch vervollständigt [2]). Er machte sich eine Durchzeichnung derselben [3]), die er mir freundlichst zum Zwecke der Veröffentlichung überliess, wofür ich ihm hiermit meinen Dank abstatte. Bekannt sind bisher aus dieser Einleitung nur zwei Stellen, und zwar der Anfang, von den Worten נאם יצחק הלוי bis למען ירוץ קורא בו [4]), und der Schluss, von den Worten ודע כי אותיות אור" ab [5]). Von dem Werke selbst ist bisher noch Nichts veröffentlicht.

Die zweite Schrift Isak's heisst ספר הרקמה und enthält eine Reihe von Abschnitten, in denen verschiedene Partieen der hebräischen Grammatik behandelt werden, so z. B. die Partikeln, die homogenen Wörter, die synonymen Verba, Verba, die in verschiedenen Stammformen verschiedene Bedeutung haben, Verba denominativa u. s. w. Auch diese Schrift scheint eine Compilation aus den Schriften der älteren Grammatiker, vorzugsweise aus den Schriften Abulwalîd's zu sein, und auch

---

ed. Bacher, S. 2, Z. 6. Ein anonymer Grammatiker des 13. Jahrh. und Josef b. David aus Griechenland in s. מגורת המאור nennen den Mustalhik ספר המשיג, s. meine Beiträge z. Gesch. d. hebr. Sprachwissenschaft I, S. 8 und Fuchs, Hachoker II, 100.

[1]) So wird, nach Wolf II, No. 136, Samuel ha-Nagîd sv. אכל citirt; wahrscheinlich handelt dort Isak von den Formen אֶכֶל (Ex. 3, 2), לָקַח (2 Kön. 2, 10) u. s. w., und das Citat ist Ibn Esra's Comm. zu Koh. 9, 12 oder seinem Zachot 43b entnommen. Ebenso citirt er s. v. אסף die Erklärung Ibn Chiquitilla's zu Ps. 69, 19, die er ohne Zweifel aus Ibn Esra's Comm. z. St. geschöpft hat. In seinem Rikma citirt er Ibn Esra namentlich, s. Fuchs l. c. I, 194. Vgl. auch noch S. 256, Anm. 7.

[2]) S. Serapaeum XIII (1852), S. 28.

[3]) S. Hebr. Bibliogr. XI, 19.

[4]) Von Steinschneider, ib. XX, 10.

[5]) Von Nutt in s. englischen Vorrede zu der Ausgabe der Uebersetzung Ibn Chiquitilla's, S. X.

hier ist vielleicht der Titel dem Namen der Abulwalîd'schen Grammatik in Jehuda Ibn Tibbon's Uebersetzung nachgebildet [1]).

Diese Schrift befindet sich ebenfalls nur in einer einzigen Handschrift in Paris (Codex 501, Catalog No. 1225) und ist zum Schluss unvollständig. Die Vorrede sowie verschiedene Stellen aus verschiedenen Capiteln hat Dukes veröffentlicht [2]), Proben aus dem Abschnitte über die Partikeln giebt Fuchs in den Anmerkungen zu seiner Edition des Partikelbuches (arabisch: כתאב חרוף אלמעאני, hebräisch: ספר אותיות העניים) des Jehuda Ibn Bal'âm [3]). In diesem Abschnitte hat Isak neben Abulwalîd's Wörterbuch auch die Schrift Ibn Bal'âm's reichlich benützt. Dieses Werk hat unser Verfasser nach dem שפת יתר verfasst, wie es ausdrücklich in der Vorrede heisst [4]); da er aber in seinem Erstlingswerk schon das ספר הרקמה citirt [5]), so muss das erhaltene Exemplar des שפת יתר eine zweite Recension sein. Citirt wird das ספר הרקמה von Josef b. David ha-Jewâni (blühte am Ende des XIII. Jahrh.) in seinem Lexicon מנורת המאור [6]).

Ausser diesen beiden Schriften hat unser Verfasser noch eine Lücke am Ende der ersten Makame Hariri's, in der hebräischen Uebersetzung Charisi's (genannt מחברות איתיאל), ergänzt [7]). Sonstige litterarische Producte Isak's sind mir nicht bekannt.

Beide Schriften verfasste Isak, wie es in den Vorreden heisst, für seinen Schüler Aron b. Abraham. Ich vermuthe die Identität mit einem Aron b. Abraham, von dessen Schüler Josef b. Jakar sich in einer Handschrift der kgl. Bibl. zu Berlin (ms. or. qu. 2) ein Gedicht zu Chanucka findet, und

---

[1]) S. Steinschneider in s. Art. jüd. Literatur S. 416, A. 45 und Serapaeum l. c.

[2]) Ltbl. des Orients VII, 705—711.

[3]) Hachoker I, 194—196; 202—206; 340—342; II, 73—83.

[4]) Er sagt zu seinem Schüler (s. weiter unten): עד אשר חברתי לך בלשון העברים, עניני שלשת הספרים, אשר בדקדוק הלשון מחוברים, ועשיתי לך מהדל [l. מדם] ספר, וקראתיו שפת יתר, ותתה . . . יצאתי להשכילך בינה . . . וחברתי לך הספר הזה . . . וקראתיו ספר הרקמה (Ltbl. d. Or., ib. 707).

[5]) So s. v. נסם (s. Ltbl. d. Or. X, 745); sv. אמר heisst es: ובנין התפעל יתאמרו כל פועלי און והם מלשון אמיר כלומר יתעלו כמו האמיר כאשר כתבתי בס' הרקמה בפעלים הקצובים מהשמות.

[6]) והנה ישר בעיני לכתוב כאן סבת אותיות הגרון של הסדר שקבצן ר' יצחק הלוי הבבלי בס' הנקרא ספר הרקמה (Ltbl. d. Or. l. c.).

[7]) S. ed. Chenery (London 1872) p. 1: הדא למוצע [l. הדא אלמוצע] כאן נאקצא מהממה [l. ותהממה] יצחק הלוי בן אלעזר ריח [l. ר"ת] חסב מא אלחמם מנה. Vgl. Steinschneider, Hebr. Bibliogr., XII, 15.

dem nach Steinschneider auch der dort erhaltene Anfang einer Schrift נקודות הכסף gehören soll[1]).

Wie es in dem Widmungsgedichte an diesen Schüler im Anfange des ספר הרקמה heisst, ist Aron aus einem fernen Lande nach Babylonien eingewandert, und zwar aus einem christlichen Lande[2]), vielleicht aus Deutschland oder aus einem slavischen Lande, denn Isak schildert die Einwohner jenes Landes als in hebräischer Grammatik Unwissende[3]). Daraus geht auch hervor, dass Isak in Babylonien gelebt hat, wie ihn ja auch Josef b. David in dem bereits erwähnten Lexicon ha-Babli nennt, und wie auch Isak an einer Stelle seines Rikma eine Lesart der Babylonier citirt[4]). Da er aber an dieser Stelle auch die Lesart der Spanier anführt, so ist es nicht ausgeschlossen, dass er selbst aus Spanien stammte, wie ja auch vor ihm der Exeget Mose b. Scheschet aus Spanien nach Babylonien einwanderte[5]).

Die Zeit Isak's lässt sich dadurch bestimmen, dass er die Schriften der Kimchiden benützt[6]), wiewohl er sie nicht

---

[1]) S. Steinschneider, Verzeichniss der Berliner Handschriften S. 17. Steinschneider hält den Lehrer Josef's für identisch mit dem Homonymus in Cod. 5 des Nationalmuseums in Pest, sodann müsste dieser Codex spätestens am Ende des 13. Jahrh. geschrieben sein, und Aron müsste dann etwa nach Deutschland zurückgekehrt sein. Die Identificirung des Schülers Isak's mit dem Lehrer Josef's ist insofern wahrscheinlich, als Beide besonderes Interesse für Grammatik hatten, denn die Randnote in Josef Kimchi's ספר זכרון über ein Mnemotechnicon für die Functionsbuchstaben stammt auch wohl von Josef b. Jakar, s. Steinschneider l. c. und Bacher in s. Vorrede zum ס' זכרון, p. X. Die Combination mit dem Enkel des Samuel Schlettstadt ist jedenfalls hinfällig, s. Steinschneider, H. B., XVII, 81 und Cat. Bodl., 716. 2477.

[2]) אשר חבר יצחק, לאיש בא ממרחק, בבבל שכנו . . . . נמוש ארצות שעיר, ונר אובד כבעיר, ואל תשכן לך עיר, פרוצה אין חומה (Ltbl. d. Or. VII, 706—707). Aus diesem Grunde ist es auch unmöglich, die Worte בבבל שכנו so zu deuten, als ob Aron aus Babylonien stammte, wie Carmoly, Hist. de Méd. 98, fälschlich annimmt, vgl. Steinschneider, Hebr. Bibl, XX, 10. In der Einleitung zum שפת יתר am Anfang muss es auch ohne Zweifel heissen: ובאתי anstatt ובאת מארץ רחוקה, wie schon der Zusammenhang ergiebt. Vgl. noch Cat. Paris 1225.

[3]) ועוב כבדי מה, ללקט לו ישמה, לשון קדש מרפא, לכל נפש שגבה (Ltbl. d. Or., l. c.).

[4]) זאת קריאת בני ספרד אבל בני בבל יקראוהו כמשמעה (f. 56b, Ltbl. d. Or., ib. 708).

[5]) S. Tachkemoni c. 18: ור' משה בר ששת ההולך שמה מארצנו הדרך בני עדינה בדרך השיר. Vgl. Driver's Vorrede zu Mose b. Scheschet's Comm. zu Jeremia b. Ezechiel (London 1871) p. III, u. Steinschneider, Hebr. Bibliogr. XIII, 111.

[6]) S. unten S. 258, Anm. 1.

ausdrücklich nennt, und dass er den Dichter Jehuda Charisi bereits als Verstorbenen citirt[1]). Da er keinen jüngeren Autor als diesen anführt, und da ihn Josef b. David bereits citirt, so hat er wohl um die Mitte des XIII. Jahrhunderts geschrieben.

Ich lasse nunmehr den Text der Einleitung folgen:

1b

בשם יי אל עולם
בינו עמי עשו[2])

תנה לבב אלי ספר[3]) שמו נקרא שפת יתר
ושים עין אלי . . . .[4]) בלי עשן ולא עתר
למצוח אהרן הוא ציץ ועל ראשו כליל כתר
יחנך מחקרי דקדוק לשון קדש וכל סתר
וחלד לבך יסיר כסור נתר [כתם l.] ביד נתר
יהי חבר לך הנת [בעת l.] תשאו [?תשים l.][5]) פעם להר בתר
בים ידרוך נדוד קשת ויבין חץ עלי יתר
ולא תמצא לך מורה ולא יועץ עצת יתר .

נאם יצחק הלוי בן אלעזר ריי"ת מעת התחברת אלי וגלוית עלי אתה התלמיד המבין מ' אהרן תחי לעד בן מ' אברהם ימצא רחמים ובאתי [ובאת l.] מארץ רחוקה[6]) בנפש שוקקה לחפש ולחתור ולדרוש ולחקור כעת שפת יתר, לדגלות לעיני לבך בדברי צחות כל
2a סתר, ובקשת ממני לחבר לך ספר נתן אמרי שפר בביאור סוד דקדוק הלשון על דעת המורה הראשון רן' יהודה בן דוד המכונה חיוג נ"ע יהי מאסף רוי דבריו, הנאמרים בשני ספריו, ולהוסיף עניני ספר ההשנה עליהם, העשוי להשלים עניניהם, על ידי ר' יונה הרופא נ"ע אשר בדקדוק הלשון שבעה ספרים חבר[7]), המסיר תבן מהבר, ובעל

---

[1]) S. Ltbl. d. Or., l. c., und Steinschneider, Cat. Bodl. 1417.

[2]) D. h. בשם יי נעשה ונצליח, שורי מעם יי עשה שמים וארץ.

[3]) Das Metrum ist: יתר ושתי תנועות zwei Mal.

[4]) Hier fehlt ein zweisilbiges Wort.

[5]) Das Wort תשאו giebt hier keinen Sinn, auch passt hier kein Plural, aber auch תשים ist gegen das Metrum. Der Verf. will sagen, dass das Buch auf weiten Reisen, wo kein Lehrer vorhanden ist, zum Genossen dienen möge.

[6]) S. ob. S. 255, Anm. 2.

[7]) Nämlich fünf kleinere Schriften, wovon vier in den von J. und H. Derenbourg herausgegebenen Opuscules enthalten sind (von der fünften, Kitâb at-Taschwîr, sind nur Fragmente geblieben, abgedruckt daselbst in der Introduction p. XLIX—LIII) und das Hauptwerk, Kitâb at-Tankîh, welches in zwei Theile zerfällt: in eine Grammatik, Kitâb al-Lum'a, (hebr. ספר דרקמה) und in ein' Wörterbuch, Kitâb al-Usûl (hebr. ספר השרשים). Isak hat diese Stelle Ibn Esra's Einleitung zum Môsnajim entnommen: ורבי יונה הרופא בן נאמח ממדינת קורדובה השלים ספרים שבעה והשביעי ספר שרשים כלו מחמדים. Vgl. Bacher, A. I. E. als Grammatiker, 178 ff.

כנפים[1]) יגיד דבר, ולהשיב לך כל ענין אשר מהמורה הראשון שרד, ובעט ר' יונה על הספר ירד, מעשה מורד, כל ענין במקומו הראוי לו, איש על דגלו, ויאספו עניני שלשת הספרים הנזכרים בספר אחד, לבל יהי ענין ממנו נכחד, ואראה כי הקשית לשאול, ושאלתך עמקה משאול, בבקשך קדש מחול, ומאיש בער חכמת בני מחול, והייתי מרחה זה אחר מיום ליום, אולי אמצא מבקשתך פדיום, עד אשר הפצרת בי, ותוכחותיך הניעו אל קרות לבי, לאמר הלא כן אמר שלמה בספר משלי (ג' כ"ז) אל תמנע טוב מבעליו, ובשמעי נעם 2b תוכחותיך, ומיטב שיחותיך, נערתי חצני, ועוררתי ישני רעיוני, למלאת עצתך, ולתת לך שאלתך, אע"פ שיודע אני כי לשוני בלשון הקדש קצרה, ושפתי בשפת יתר צרה, ולא עלה מואת החכמה בשעלי, כי אם כמר מדלי, אעפ"כ לא נמנעתי מלחבר, וחילים לנבר, וחברתי לך הספר הזה מאסף עניני שלשת הספרים הנזכרים, בדברים ברורים, והוספתי עליהם כהם וכהם ענינים נכונים, יסרו שפה לנאמנים, ואחזתי דרך קצרה בניבו ובנתיבו, למען ירוץ קורא בו.

אודך אלהי כי ברת פקחת[2]) עיני ופי בשבחך פתחת
ובניב לשון קדש שפת יתר וחן אותה לוצחק עבדך הוכחת.

דע כי לשון פעל העבר הוא כלל תחתיו פרטים ולא כן שמר ואמר וילד ודש ועשק ואבה וסבב כי הוא[3]) יורה על כלם אבל הם יורה כל 3a אחד מהם על עצמו בלבד, הלא תראה אם ישאל שואל מה פעל ראובן יבין להשיבו בכלם, הנה נתבאר כי פעל העבר כלל והוא נבנה משלש אותיות כן כל פעל מהפרטים לא יהיה פחות משלש אותיות להיות הפרש כעין הכלל[4]) על כן אם יפול לידך פעל פחות משלש אותיות ראוי עליך שתחפש ותחקור על האות החסרה ממנו ודרך החקורה הוא שתשקלנו בפעל השלם ואז יודע מקום החסרון[5]) כמו מלת יאמר אם תשקלנה על יפעל תוציא היוד כנגד היוד כי היא נוספת בשתיהם לעתיד האלף נחה כנגד הפא והמם והריש כנגד העין והלמד אז יודע לך כי החסר ממלת יאמר הוא האלף שהיא כנגד פא הפעל והיא הנראית במלת אמר העבר על כן יקרא אמר ואבל ודומיהם נחי הפא. וככה לשון דש משקלו פעל הדלת קמוצה כפא פעל 3b הקמוצה והשין נחה כלמד פעל הנחה והחסר ממנה הוא עין הפעל שהיא היוד הנראית במלת והשינ לכם דיש (ויקרא כ"ו ה') אף לזאת

---

[1]) בעל כנפים ist eine hebräische Paraphrasirung des arabischen אבן נגאח. Ebenso wird Abulwalîd z. B. von Schem Tob Palquera (s. Munk, Notice sur Abulwalîd, 129) und von Serachja b. Isak in seinem Hiobcommentar (תקות אנוש, p. 194) genannt.

[2]) Das Metrum ist: שתי תנועות ויתר, שתי תנועות ויתר, שלש תנועות.

[3]) D. h. פעל.

[4]) In der Handschr. heisst es: להיות הפרש כעין הכלל (אם יפול עליהן פעל פחות משלש אותיות כן כל פעל מהפרטים לא יהיה פחות משלש אותיות להיות הפרש כעין הכלל) על כן אם יפול לידך וכו'. Die von mir eingeklammerten Worte sind durch die Schuld des Abschreibers wiederholt.

[5]) Dieselbe Regel giebt schon Ibn Chiquitilla in seinen Zusätzen zu den von ihm übersetzten Schriften Ḥajjûǧ's, s. ed. Nutt, p. 7.

יקרא דש ושב וקם ודומיהם נחי העין . וכן מלת עשה משקלה פעל העין קמוצה כקמצות פא פעל והחליפו הפתח הראויה להיות בש[י]ן לקמץ בעבור ההא הרפיה כי לא תפל הפתח על אות מאותיות אוי"ה הנחים לעולם הלא תראה כי בהראות ההא תשוב הפתח למקומה כמו שהיתה בפעל השלם מאהו"י כמו ועל דרכיך נגה אור (איוב כ"ב כ"ח) כמה לך בשרי (תהלים ס"ג ב') על כן יקרא עשה ודומיו נחי הלמד . וכן מלת יאבה העתידה מלשון אבה משקלה יפעל חציה הראשון כנחי הפא וחציה האחרון כנחי הלמד על כן יקרא אבה ודומיו עלולי שני הקצוות . וכן מלת אסוב העתידה מן סבב משקלה אפעל והאלף לעתיד והסמך פא הפעל והבית למד הפעל והיא חסרה בית אחרת
4a ואם תסמכנה אל הכנוים תשוב הבית החסרה שהיא העין ותראה בבית שהוא הלמד כמו יסובו עלי רביו (איוב ט"ז י"ג) סבוני כמים (תהלים פ"ח י"ח) והשלם סבבוני פרים רבים (שם כ"ב י"ג) ובאו שניהם החסר והשלם בפסוק אחד סבוני גם סבבוני (שם קי"ח י"א) על כן יקרא כל לשון סבב והדומים אליו בעלי הכפל .

הפעלים יחלקו לשמונה בנינים מהם אבות שלשה ויש לאלה השלשת האבות ארבע תולדות הרי שבעה והבנין השמיני הוא מתי מספר[1] . השלשת האבות הם הבנין הקל והבנין הכבד הנוסף והבנין הכבד הדגוש ויש להם סימן על הסדר והוא ארדוף אשיג אחלק (שמות ט"ו ט') . התולדות הארבעה הם בנין נפעל והבנין אשר לא נקרא פועלו הדבק בבנין הכבד הנוסף והבנין אשר לא נקרא פועלו הדבק בבנין הכבד הדגוש ובנין התפעל . תולדת הקל היא בנין נפעל ותולדת הכבד הנוסף היא הבנין אשר לא נקרא פועלו הדבק בו ותולדת הכבד הדגוש היא בנין התפעל ובנין שלא נקרא פועלו הדבק בכבד הדגוש[2]
4b הרי שלשת אבות וארבע תולדות . ודע כי הבנין אשר לא נקרא פועלו

---

[1]) Die Achtzahl der Verbalstämme, wie sie hier aufgeführt sind, findet sich zuerst bei Josef Kimchi in seinem ספר זכרון (ed. Bacher, p. 14): . . . . הבנינים והם שמונה . . . אלו שמונה בנינים אע"פ אשר שמותם נשאו . . . ועד השלשה לא באו והם פָּעַל פִּעֵל והפעיל כי רוב הלשון נתכן עליהם והם אבות לבנינים אחרים. Alle früheren Grammatiker kennen nur sechs Stämme, s. darüber ausführlich meine Beiträge, Anm. 21. Ich vermuthe daher, dass Isak bereits die Schriften der Kimchiden benützt hat, siehe auch die folgende Anmerkung.

[2]) Diese Classificirung der Stämme (entsprechend dem arab. מטאוע) findet sich ebenfalls bei David Kimchi in Michlol, der aber dafür nicht den Ausdruck הדבק בו, sondern מקבל כחו ומקרהו gebraucht, so z. B. ועליו המור השני הנקרא המור האחד הוא בנין הקל (ed. Venedig, 1545, f. 3b), בנין נפעל והוא מקבל כח המור הראשון ומקרהו (f. 26a), dann פָּעַל (27b) und פִּעֵל (28a) u. s. w. Den Ausdruck הדבק בו gebraucht der ältere Mose Kimchi im מהלך שבילי הדעת und in dem soeben von Castelli veröffentlichten שכל טוב (Revue des Études juives 28, 227): והארבעה פנים שהם ח' הנזכרים למעלה הם ד' בנינים אשר עליהם נבנים החלקים האלה ואלה שמותם פעל הקל ופעל הדגש והפעיל הנוסף ופועל המרובע אבל נפעל והתפעל ופָּעַל והָפְעַל הם דבקים בעליונים כי הם פעולים והראשונים פועלים אין צורך לאלה.

הדבק בדגוש פעם יבא מהבנין הקל ופעם יבוא מהכבד הדגוש ושניהם
יבואו על משקל אחד אין הפרש ביניהם ואם תרצה לדעת אי זה הבנין
הקצוב[1]) מן הקל ואי זה הבנין הקצוב מהכבד הדגוש התבונן בבנין
הקל אם היה מתעבר ולא בא מעקרו פעל כבד דגוש תדע דעת ברורה
כי זה הבנין שלא נקרא פועלו קצוב מהקל ואע"פ שהוא דגוש העין
כמו כי ארמון נטש המון עיר עזב (ישעיה ל"ב י"ד) שניהם קצובים
מהקל מפני כי שניהם מתעברים[2]) כמו והנה נטש אביך את דברי
האתונות (ש"א י' ב') עזב ככפיר סכו (ירמיה כ"ה ל"ח) וגם לא מצאנו
נטש ועזב דגוש העין ע"מ אבד ושבר בריחיה (איכה ב' ט') ואם היה
הבנין הקל מתבודד ובא מעיקרו פעל לא נקרא פועלו הרי הוא קצוב
מהבנין הכבד הדגוש ואע"פ שלא נמצא במקרא כמו ורגבים ידובקו
(איוב ל"ח ל"ח) הקצוב מן דבק העבר הדגוש כי דבק הקל הוא
מתבודד כמו דבק לשון יונק אל חכו בצמא (איכה ד' ד') והבנין שלא
נקרא פועלו לא יקצב כי אם מהפעל המתעבר וראוי עליך לשוב 5a
[לשום .l] הענין הזה נכח עיניך לבל יתעלם מרעיוניך[3]) .

הפעל הקל הוא כמו אמר ושמר וילד ודש ועשה ודומיהם חציו
קמץ וחציו פתח והוא הנמצא ברוב ויבא גם על משקל חפץ ויבש חציו
קמץ וחציו צרי והוא מעט מהראשון ויבא גם ע"מ יכול יגור והם מתי
מספר, ובעת תסמוך שלשת מיני הקל אל ואו הרבים או אל הא הנקבה
ישתנו שלשתם כמו כי שמרו אמרתך (דברים ל"ג ט') כי יבשו אפיקי מים
(יואל א' כ') ולא יכלו לעשות הפסח (במדבר ט' ו') ובאתנח או סוף
פסוק ישוב כל מין מהם לעיקר בנינו וישוב על מכונו כמו אשר אמרתך
לא שמרו (תהלים קי"ט קנ"ח) כל עצי השדה יבשו (יואל א' י"ב) להוציא
את הכנים ולא יכולו (שמות ח' י"ד) וכן בהסמכם אל הא הנקבה
שמרה נשף לאמר (איוב כ"ד ט"ו) יבשה הארץ (בראשית ח' י"ד) ולא
יכלה עוד הצפינו (שמות ב' ג') ובהפסק ישובו שלשתם כל מין למינו
כמו פריה אכלה (יחזקאל י"ט י"ד) ובשקוציהם נפשם חפצה (ישעיה
ס"ו ג') והוא הדין שתאמר יכולה . הפעל העבר לזכר הנסתר שמר
ולנקבה הנסתרת שמרה ולרבים זכרים או נקבות שמרו אין הפרש 5b
ביניהם ולזכרים הנדברים שמרתם ולנקבות הנדברות שמרתן ולמדברים
בעד עצמם אם זכרים או נקבות שמרנו ולזכר הנדבר שמרת בקמצות

---

1) Isak gebraucht immer den Ausdruck קצוב, wo die anderen Grammatiker נגזר gebrauchen, so auch im Rikma: הפעלים הקצובים משמות, פעלים הקצובים משמות המספר, פעלים הקצובים מהשמות האברים (Ltbl. d. Or. ib., 710—711).

2) Der Ausdruck מתעבר für transitiv ist vielleicht Jehuda Ibn Tibbon entnommen. Vor diesem wird er schon von Ibn Chiquitilla angewendet, s. besonders Art. אבד (ed. Nutt, 14). Josef Kimchi in seinem Comm. zu Mischle (ספר חוקה p. 20) rügt diesen Ausdruck: והמתרגם שאמר בהעתקת חיוג מתעבר לא כן דבר בעבור הפעל העובר לפעול והנכון עובר ובודד.

3) Diese lange Auseinandersetzung wird schon im Wesentlichen von Ibn Esra im Namen Ibn Chiquitilla's mehrere Male angeführt (die Stellen sind bei Bacher, A. I. E. als Gramm., 99 verzeichnet), aber schon bei Abulwalîd ist die Sache angedeutet, s. Lum'a 161 = Rikma 92; Opuscules 34, 260. Vgl. darüber ausführlich meine Beiträge, Anm. 38.

הרו ולנקבה הנדברת שמרה [שמרת l.] בשוא נח והמדבר בעד עצמו אם וכר אם נקבה שמרתי . הפעל העתיד למדבר בעד עצמו אם וכר אם נקבה אשמור ולזכר הנסתר ישמר ולזכר הנדבר ולנקבה הנסתרת תשמר דרך אחד להם בעתיד ולמדברים בעד עצמם אם וכרים אם נקבות נשמר ולזכרים הנסתרים ישמרו כי כן ליחיד הנסתר ישמר ולזכרים הנדברים תשמרו כי כן ליחיד הנדבר תשמר ולנקבה הנדברת תשמרי ולנקבות הנסתרות או הנדברות תשמרנה והראיה כאשר תעשינה הדבורים (דברים א' מ"ד) לנסתרות ועשה תעשינה את נדריכם (ירמיה מ"ד כ"ה) לנדברות וכן ותחיין את הילדים (שמות א' י"ז י"ח) לנסתרות ולנדברות . הצווי בחסרון אות העתיד לזכר שמר ובתוספת
6a הא שמרה והשין בקמץ חטף ולנקבה שמרי ובהפסק שמורי, כתים קומי עבורי (ישעיה כ"ג י"ב) ולרבים שמרו ובהפסק שמורו, את י"י [אדני l.] הגדול והנורא זכורו (נחמיה ד' ח') ולרבות שמורנה . הפועל הזכר שומר והנקבה שומרה והטעם על הריש ואם תתחלף ההא בתו ישוב הטעם על המם שומרת ולרבים שומרים ואם תסמכם תפיל המם שומרי משמרת הקדש (במדבר ג' כ"ח) ולרבות שומרות . הפעול הזכר שמור והנקבה שמורה והרבים שמורים והרבות שמורות . המקור שמור בקמצות הסין [השין l.] כמו כי אם שמור תשמרון (דברים י"א כ"ב) או בשוא בשין כמו לבלתי שמור מצותיו (שם ח' י"א) .

ונקרא זה הפעל קל[1]) בעבור שני דברים האחד כי הנח שבין הפא והעין הנמשך בכח הקמץ יפול ממנו בעתיד והשני כי הפועל והפעול ממנו בלא מם ולא כן שאר הבנינים . ונקרא בנין הפעיל כבד בעבור תוספת ההא והיוד בו ובעבור כי הפועל והפעול ממנו במם וכן
6b נקרא בנין פעל הדגוש כבד בעבור דגש שבעין שלו כי כל אות דגושה היא במקום שתי אותיות[2]) והעד לא כרת שרך (יחזקאל ט"ז ד') בריש אחת דגושה אבל שררך אנן הסדר (שה"ש ז' ג') בשני רשין בלי דגש וכן וסלף בוגדים ישדם (משלי י"א ג') בדלת אחת דגושה ואב ערבות ישדדם (ירמיה ה' ו') בשתים רפיות ועוד כי הפועל והפעול ממנו במם . וכן בנין פועל הפתוח העין המרובע נקרא כבד בעבור תוספת הואו בו בעבר ובעתיד ובצווי ובפועל ובפעול ובמקור וגם הפועל והפעול ממנו במם על כן לא נמצא בבנינים בנין קל כי אם פעל הנקוד בקמץ ובפתח או בקמץ וצרי או בקמץ וחולם כאשר הוא בתוב למעלה . ודע כי פעל הדגוש הנקודה העין שלו בפתח או בצרי לעולם דגושי העין ולא יפל הדגש מהם ולא יעתקו אל בניני פעל בצרי בפא ובעין או בצרי בפא ופתח בעין אם לא תהיה העין או הלמד שלהם מאותיות אהה"ר כי לאלה החמשה (ה)אותיות סבות ועלות ואינם
7a מקבלים דגש ופעם ירחיבו עצמם ופעם ירחיבו גם אשר לפניהם ואין

---

1) Der ganze Absatz hier ist fast wörtlich der ersten Schrift Ḥajjûǧ's (ed. Jastrow, S. 21, Z. 12 — S. 22, Z. 18 = ed. Nutt, S. 12, Z. 28 — S. 13, Z. 20; ed. Dukes, S. 14, Z. 17. — S. 15, Z. 6) entnommen, und zwar, wie ich bereits oben S. 252 bemerkt habe, direct dem arab. Original. Die Uebers. Ibn Esra's ist hier verstümmelt.

2) Diese Begründung findet sich nicht bei Ḥajjûǧ.

לנו במקרא מלה שנשתקה מזה הבנין הדגוש מזה המשקל שהוא בחרק הפא וצרי העין או פתח העין אל משקל פעל שהוא בצרי הפא וצרי העין ע"מ מאן בלעם (במדבר כ"ב י"ד) באר את התורה הזאת (דברים א' ה') והיא שלמה מאותיות אחהע"ר[1]) כי אם מלה אחת ואביכן התל בי (בראשית ל"א ז') כי היתה הא ראויה להיות בחרק ותתו בצרי או בפתח דגושה וכבר באה על הדרך הדרוך והנתיב הנכון ויהתל בהם אליהו (מ"א י"ח כ"ז).

ודע כי העבריים[2]) אם יכבד עליהם פעל שהפא או העין או הלמד שלו אחת מאותיות או"י או הרבו לדבר בו תמיד הניחו ממנו אות שראויה להיות נעה כאשר עשו במלת אמר ואכל, בעת שהכניסו עליהם האותיות הארבעה הנוספות לעתיד וסימנם אית"ן הפכו האלף הנעה לואו נחה ואמרו אומר יאמר תאמר נאמר אוכל יאכל האכל נאכל ושמוה במכתב פעם אלף על העיקר ופעם ואו על המבטא על כן הואו שבמלת אומר העתידה אחר סימן המדבר היא פא הפעל וכן כי 7b
יוכלו אתיקים (יחזקאל מ"ב ה') הואו שאחר סימן הזכר הנסתר היא האלף שבמלת אכל הפוכה לואו נחה ועל כן הגיעו היוד בחולם להורות על האלף הנהפכת לואו ופעם תפל זאת האלף מהמכתב וישעו על המבטא במשך אותו העתיד כמו ולעמשא תמרו (ש"ב י"ט י"ד) הנכתב בלי אלף ובלי ואו על כן אל יעלה על לבך שהאלף נוספת [נופלת l.] מהמבטא כאשר נפלה מהמכתב כי התו המונעת בחלם תורה על האות הנחה אחריה והיא פא הפעל וכמוהו אמר אל אלוה (איוב י' ב') ואכל פתי לבדי (שם ל"א י"ז) דואו נופלת מהמכתב קימת במבטא והאותיות הנוספות אשר במלת יאמרו תאמרו אומרה יאכלו תאכלו ואוכלה מציד בני (בראשית כ"ז ב"ה) משוכות לעולם לסבה אשר אמרתי ולזאת יעזה כל מי אשר יקראם חטופים בלא משך אות העתיד כי יפול מהמבטא פא הפעל אשר יורה הנוח עליה רק מלת קום נא שבה ואכלה מציד (שם י"ט) חטוף האלף בעבור שהוא פא הפועל והוא צווי כמו שמרה לבי [נפשי l.] (תהלים כ"ה כ') זכרה לי אלהי לטובה (נחמיה י"ג ל"א) והוא בו נוספת כמו שכתבתי למעלה ולא נמשוך 8a
האלף רק אם תהיה לעתיד כמו ואוכלה מציד בני (בראשית כ"ז ב"ה) ואוכלה ותהי בפי כדבש למתוק (יחזקאל ג' ג').

ודע כי אותיות או"י יקרם ששת מקרים[3]) ואלה הם הנח והמשך והתמורה והחפכה והרגשות והחסרון הרי הכל ששה. הנוח[4]) הוא

---

[1]) Dieser Ausdruck ist ein Arabismus: מאלם מן. Ibn Chiquitilla übersetzt: מלטים מאותיות אחהע"ר.

[2]) Auch dieser Absatz ist Ḥajjûǧ (ed. Jastrow S. 23, Z. 3 — S. 24, Z. 8 = ed. Nutt, S. 13, Z. 24. — S. 14, Z. 11; ed. Dukes S. 15, Z. 8 bis S. 16, Z. 2) entnommen.

[3]) Diese Classificirung findet sich zwar nicht bei Ḥajjûǧ, doch sind auch hier die einzelnen Fälle dem Inhalte nach diesem entnommen.

[4]) Arabisch לין, so übersetzt es auch Ibn Esra, Ibn Chiquitilla hat dafür fast immer סתר (s. Bacher, gramm. Terminologie des Ḥajjûǧ, 15).

שתעתק האות מהיות נעה ותשוב נחה נסתרת אין לה הרגשה בקריאה
ופעם תכתב ופעם תפל מהמכתב כאשר הוא מפורש למעלה במלת
אומר ואוכל העתידות . המשך[1]) גם הוא נח רק יקרא משך בעבור
כי אינו משרש המלה אבל נולד מכח התנועה אשר קדמתו כמו הואו
שבמלת גבור שכור והיוד שבמלת רביר נגיד והנוח שבין שין שמר
למם כי הוא מורה על אלף נחה והנה כל משך נוח ולא כל נוח משך .
התמורה[2]) היא שתתחלף אות באות אחרת מאותיות אוי כמו אשרו
חמוץ (ישעיה א' י"ז) ישרו בערבה (שם מ' ג') . ההפכה[3]) גם היא
חלוף אות באות אחרת רק בין התמורה וההפכה הפרש שהתמורה
8b יתחלף אות באות אחר ולא תשתנה תנועת האות המתחלפת כמו
אשרו חמוץ ישרו בערבה התנועה שהיתה תחת אלף אשרו והיא הפתח
היא בעצמה תחת יוד ישרו הנהפכת מהאלף וההפכה אינה כן כי יהפך
האות לאות אחר ותהפך גם תנועתו לתנועה אחרת כאלף לא יאהב לץ
(משלי ט"ו י"ב) המתנועע בשוא וסגול כשנהפכה האלף לואו נחה
הפכו גם התנועה מהסגול החטוף אל החולם כמו ואוהב את יעקב
(מלאכי א' ב') ובמו ויאחזו בדלתות שער העיר (שופטים ט"ז ג') בעת
שהניחו ואת האלף והפכוה לואו נחה הפכו גם תנועתה מהסגול החטוף
אל חלם כמו יאחז בעקב פח (איוב י"ח ט') וזה הוא ההפרש שבין
9a ההמרה וההפכה . הדגשות[4]) הוא שתתבלע אות באות הסמוכה לה
בדגשות כהתבלע יוד יצק בצדי כי אצק מים על צמא (ישעיה מ"ד ג')
ויוד יצר בצדי במרם אצרך בבטן (ירמיה א' ה') . החסרון[5]) הוא
שתחסר אות מעיקר המלה כחסרון יוד ישב העבר ממלת שב הצווי
וממלת שבת שהוא מקור ויוד ירד מן רד ומן רדת וחסרון הא פנה
זקנה מן ויפן כה וכה (שמות ב' י"ב) ויקן יוסף (בראשית מ"ז כ') .
ואחר שהקדמתי מה שאתה צריך לדעת אותו הנני מחל לאסוף
בלל הפזלים שהפא שלהם אלף נחה הכבדים והקלים . אבד[6])

Der Herausgeber Nutt hätte daher die erste Schrift ספר אותיות הסתר והמשך betiteln müssen, s. Steinschneider, die hebr. Uebers., 919, A. 75.

[1]) Arabisch مدّ; vgl. Ḥajjûǧ, ed. Jastrow, S. 8, Z. 16—20 (= ed. Nutt, S. 6, Z. 32. — S. 7, Z. 2; ed. Dukes, S. 7. Z. 3—7).

[2]) Arabisch בדל; vgl. ib. ed. Jastrow, S. 13, Z. 13 ff. (= ed. Nutt, S. 9, Z. 16 ff.; ed. Dukes, S. 9, Z. 14 ff.).

[3]) Arabisch אנקלאב; vgl. ib. ed. Jastrow, S. 15, Z. 8 ff. (= ed. Nutt, S. 10, Z. 3 ff.; ed. Dukes, S. 10, Z. 23 ff.).

[4]) Gemeint ist hier die Assimilation der schwachen Buchstaben und die Compensation durch ein Dagesch, arabisch אנדנאם; vgl. das Capitel bei Ḥajjûǧ: באב מן אנדנאם אלסאכן אללין (ed. Jastrow, S. 10, Z. 13 ff. = ed. Nutt, S. 8, Z. 3 ff.; ed. Dukes S. 7, Z. 32 ff.).

[5]) Arabisch נקצאן, חדף, סקוט.

[6]) Mit diesem Verbum beginnt auch Ḥajjûǧ.

Hebräische Handschriften-Fragmente in der Stadtbibliothek zu Trier.

Von

Dr. **J. Bassfreund.**

Von jüdischen Büchern dürfte man füglich mit mehr Recht sagen, dass sie nicht ihre „eigenen" Schicksale haben. Als treue Gefährten derer, die „durch das Thal der Thränen gezogen", haben sie zwar viel und unvergleichlich mehr erlebt und erlitten, als diejenigen irgend einer anderen Litteratur. Aber so viel sie auch zu erzählen wissen von dem, was über sie dahingegangen — es ist doch zumeist nur ein Stück jüdischer Leidensgeschichte, von der sie mittelbar oder unmittelbar mitbetroffen worden. Die Feindseligkeit des Mittelalters gegen die Juden machte auch nicht Halt vor ihrem Schriftthume. Für dieses wie für jene wurden Scheiterhaufen angezündet, und wie der Juden Geld und Gut, so waren auch ihre Bücher ein beliebtes Opfer der Raubsucht, hätte man mit denselben auch weiter nichts anzufangen gewusst, als die einzelnen Pergamentblätter der zerschnittenen Handschriften zu Bücherumschlägen oder zum Bekleben der Einbanddeckel zu benutzn. Welche Menge hebräischer Handschriften allein auf diesem Wege ihren Untergang gefunden haben mögen, lassen schon die wenigen Trümmer ahnen, die sich zu uns herüber gerettet haben und durch Zufall hie und da an öffentlichen Bibliotheken wieder an's Licht gezogen worden sind[1]). Mehr als vereinzelte Trümmer pflegen freilich auf diese Weise nicht zu Tage gefördert zu werden. Auch dann, wenn die Originaleinbände durch die Jahrhunderte sich erhalten und ein besonders gütiges Geschick auch noch die hebräischen Blätter an ihnen in dem ungeschützten Asyl vor muthwilliger Zerstörung bewahrt hat, fügt es ja der Zufall nur selten so, dass gerade Bücher mit Bruchstücken einer und derselben Handschrift in grösserer Zahl an demselben Orte sich zusammenfinden.

---

[1]) Vrgl. u. A. Brann, Monatsschrift, Jahrg. 1882, S. 371 ff. Gildemeister, Magazin f. d. W. d. J. S. 175. Hammerschlag, Beth-Talmud, I. Jahrg. S. 185.

Schon darum allein dürften daher diejenigen Fragmente besondere Beachtung verdienen, welche jüngst auf gleiche Weise auch in der Trierer Stadtbibliothek aufgefunden worden sind, nicht nur wegen ihrer ungewöhnlich grossen Anzahl, sondern auch weil aus ihnen zugleich stattliche Reste und sehr ansehnliche Bruchtheile mehrerer Handschriften sich zusammenstellen lassen. Bei Weitem mehr noch aber dürften diese Bruchstücke durch ihren eigenen, theilweise bedeutenden Werth ein hohes Interesse für sich in Anspruch nehmen. Für die Trierer Stadtbibliothek insbesondere bedeuten diese Funde einen um so schätzenswertheren Zuwachs, als dieselbe trotz ihres bedeutenden Umfangs und Reichthums, zumal an kostbaren Mss., bisher auch nicht eine einzige hebräische Handschrift aufzuweisen hatte, wie denn überhaupt die sehr spärlichen und nicht gerade werthvollen Judaica, die sie besitzt, erst in den letzten Decennien aus dem Nachlass eines jüdischen Lehrers ihr zugefallen sind.

Das Verdienst, zuerst die Aufmerksamkeit auf die Fragmente gelenkt, wie auch sonst ihre Auffindung in hohem Masse gefördert zu haben, gebührt dem Herrn Stadtbibliothekar Dr. Keuffer. Im Sommer 1892 zeigte mir derselbe einen Handschriftenband, an dessen Einbanddeckeln sich 2 hebräische Pergamentblätter befanden. Sie enthielten poetische Stücke aus den Festgebeten für den zweiten Tag des Wochenfestes, sämmtlich von Tobelem. Nach und nach kamen auch noch andere Bände zum Vorschein, die ebenfalls Machsor-Fragmente enthielten. Das besondere Interesse, welches schon diese wenigen Bruchstücke erweckten wegen ihrer, bereits damals von mir vermutheten Zugehörigkeit zu einem französischen Machsor, sowie ferner der Umstand, dass die Bände, an welchen sie sich befanden, aus der Bibliothek zu Clausen an der Mosel herrührten, aus welcher eine bedeutende Anzahl von Handschriften und Incunabeln in die Trierer Stadtbibliothek übergegangen sind, gaben die Anregung, sämmtliche Incunabeln der Bibliothek, sowie die aus Clausen stammenden Mss. auf hebräische Fragmente zu untersuchen.

Die Ausbeute war eine unerwartet grosse. Gegen 130 Bände enthielten hebräische Fragmente, an welchen 15 verschiedene Handschriften[1]), davon mehrere mit mehr oder minder

[1]) Ausser dem in dieser Monatsschrift (Jahrg. 38, S. 167—176. 214—219.) veröffentlichten Midrasch-Fragment und den Machsor-Fragmenten finden sich noch Fragmente dreier Talmudhandschriften,

umfangreichen Resten betheiligt sind. Zusammen dürften sie etwa 300 Blätter umfassen. Der grösste Theil derselben haftet noch immer an den Deckeln und harret der Ablösung, die hoffentlich nicht mehr lange auf sich warten lässt. Nur die Machsor-Fragmente sind bereits vollständig abgelöst und geordnet. Mit ihnen wollen wir denn auch den bereits von uns angekündigten[1]) Bericht eröffnen. Sie sind auch ohne Zweifel die werthvollsten und interessantesten, weil sie, wie schon oben angedeutet, sämmtlich französischen Machsorim angehören.

I. Fragmente französicher Machsor-Handschriften.

Die hierher gehörigen Fragmente umfassen im Ganzen 115 Blätter, die sich auf 5 verschiedene Handschriften vertheilen. Wir wollen sie zur Unterscheidung mit M^1, M^2, M^3, M^4, M^5 bezeichnen. Merkwürdig ist, das sämmtliche Stücke nur auf die Wallfahrtsfeste und die ausgezeichneten Sabbathe sich erstrecken, vom Neujahrsfeste und dem Sühnetage aber nichts enthalten. Dieser Umstand hat aber andererseits wieder zur Folge, dass viele Stücke in doppelter, einzelne sogar in vierfacher Recension sich vorfinden. Daran, dass wir es mit französischen Machsorim zu thun haben, ist nicht zu zweifeln. Der französische Ursprung sämmtlicher Handschriften ergiebt sich theils schon aus den einzelnen Stücken selbst, noch mehr aber aus dem Ritus. Wir verweisen in dieser Beziehung auf die am Schlusse gegebene Uebersicht aller in den Fragmenten sich vorfindenden den Ritus betreffenden Momente. Am deutlichsten tritt der französische Rituscharakter bei den Fragmenten der Handschrift M^1 hervor, weil wir bei diesen nicht auf die poetischen Stücke allein angewiesen sind, sondern auch einige Stammgebete vor uns haben, die besonders instructiv sind. Aus diesem Grunde soll auch von ihnen zuerst hier die Rede sein.

---

insgesammt etwa 40 Blätter, — eines Pentateuch's mit der den einzelnen Versen folgenden Version des Onkelos nebst Massora, — eines Machsor-Commentars, — des ספר התרומה, etwa den dritten Theil desselben umfassend, — einer Selicha-Handschrift in Folio, — ein Fragment, das laut freundlicher Auskunft des Herrn Seminarrabbiners Dr. Lewy in Breslau dem תשב"ץ des Schülers R. Meir's von Rothenburg angehört; endlich auch die Abdrücke zweier Blätter einer Jeruschalmi-Handschrift, die einige werthvolle Varianten darbieten.

[1]) Vgl. Monatsschrift, 38. Jahrg., S. 167.

A. Fragmente der Machsor-Handschrift M [1].

Dieselben zählen, einschliesslich von 3 nur theilweise erhaltenen, 37 Blätter kl. Fol., 30×22 cm messend. Die Seiten haben durchlaufende Columnen von 21 bis 23 Zeilen. Die Schrift ist schön und verräth eine kundige Hand, wie andererseits von der darauf verwandten Sorgfalt die vielfach angebrachten Verzierungen zeugen. Leider sind die Fragmente dieser Handschrift minder gut erhalten. Abgesehen von den Verletzungen durch die Scheere des Buchbinders und das Messer derer, die unter den hebräischen andre Fragmente suchten [1]), haben sie zuletzt auch noch beim Ablösen hie und da gelitten, insofern die Schrift theils auf den Deckeln haften geblieben, theils aber auch beim Anfeuchten verwischt worden ist, so dass manche Stellen jetzt nur schwer oder auch gar nicht mehr lesbar sind.

Die Stammgebete sind, bis auf wenige Ausnahmen, ohne Vocale, und da, wo sich solche vorfinden, sind sie offenbar erst nachträglich, wahrscheinlich auch von anderer Hand, hinzugefügt worden [2]). Beachtenswerth ist, dass die Vocalisation dieser Stücke eine auffällig häufige, man möchte sagen regelmässige Verwechslung einerseits des Zere mit Segol, andererseits des Kamez mit Pathach zeigt, ein Beweis, dass diese Vocale damals in der Aussprache nicht unterschieden waren. Die poetischen Stücke dagegen sind durchgängs vocalisirt, was dem Anscheine nach auch hier, wohl aber durch den Schreiber selbst erst nachträglich erfolgt sein dürfte.

Die Handschrift hat durchweg die scriptio plena, in dem vocalisirten Text stets das Raphe, das Mappik immer unter dem ה, für Kamez-Chatuf und Chatef-Kamez das gleiche Zeichen ֵ, und das Kamez selbst ist vom Pathach nur durch einen darunter gesetzten Punkt unterschieden. Was ferner die Form der Buchstaben anlangt, so sieht das א — ausser bei Initialen — stets wie ein ו mit darauf folgendem ו aus, desgl. das ע wie ein ו mit darauf folgendem ן, das ף unserem ן sehr ähnlich; das ן der Handschrift dagegen ist vom ך nur durch den etwas kürzeren Querstrich zu unterscheiden und

---

[1]) Auf diese Weise sind auch manche Fragmente ganz abhanden gekommen, die ehedem an Bücherdeckeln sich befanden, wie der an diesen noch erhaltene Abdruck beweist.

[2]) Dafür spricht u. A. der Umstand, dass mehrfach das ursprünglich für Kamez-chat. gesetzte ו nachträglich ausgestrichen und dafür das Zeichen ֵ gesetzt worden ist.

an manchen Stellen ihm zum Verwechseln ähnlich, ebenso ist das ה vor dem ח nur dadurch kenntlich, dass der linke Fuss bei ihm mehr einwärts steht und da, wo er den Querstrich berührt, etwas verjüngt zuläuft. Der Gottesname wird durch zwei Jod, links mit einem Doppelhaken versehen, bezeichnet[1].

Trotz der Nachschrift[2], die am Schlusse der Keroba für den „grossen Sabbath" sich findet, erfahren wir ebensowenig Etwas über den Namen des Schreibers wie über das Alter der Handschrift; doch dürfte sie spätestens der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts angehören, höchst wahrscheinlich aber noch bedeutend älter sein. Dass sie nicht jünger als das 14. Jahrhundert ist, ergiebt sich schon aus dem Umstand, dass sie noch die Dibra's und das Targum zur Lection des 7. Pessach-Tages enthält[3]. Aus der Form des ובראשי חדשיכם im Mushaph-Gebet für den Neumond[4], welche bereits der im 13. Jahrhundert lebende R. Benjamin, Bruder des Verfassers von שבלי הלקט, als ehedem bei den ראשונים üblich und zu seiner Zeit nur noch in „alten Gebetbüchern hie und da befindlich (ובכמה סדורים ישנים מצאתי)", bezeichnet, dürfte sogar zu schliessen sein, dass die Handschrift weit in das 13. Jahrhundert zurückreicht. Damit würde auch stimmen, dass in der Nachschrift die Formel אמן סלה חוק noch nicht das ונתחזק[5] hat.

Bemerkt sei nur noch, dass auf Veranlassung der Bibliotheksverwaltung sämmtliche Fragmente provisorisch foliirt worden sind, und zwar derart, dass auf die Stammgebete zunächst die poetischen Stücke für die Sabbathe, sodann diejenigen für die Wallfahrtsfeste folgen. Auf diese Foliirung ist nun auch in der nunmehr folgenden Beschreibung der einzelnen Fragmente Bezug genommen.

Stammgebete, Fol. 1—8.

Fol. 1. die Ränder stark beschnitten, an der linken Ecke oben und unten auch ein wenig in den Text eingeschnitten, im Ganzen aber ziemlich gut erhalten, beginnt mit den Worten אתה כי כן דרכך לעשות חנם בכל דור, aus dem vorletzten Absatze des והוא רחום für Montag und Donnerstag, welches vielfache

[1] cfr. Ziemlich, das Machsor Nürnberg, S. 4.
[2] Vergl. weiter unten.
[3] fr. Zunz, G. V². S. 426.
[4] Vgl. S. 271.
[5] cfr. Zunz, z. G., S. 207.

Varianten gegen die Ausgg. aufweist, theils mit dem Machsor Vitry übereinstimmend, theils auch von diesem abweichend. Dem darauf folgenden תחנה geht die Bemerkung voraus: ונופלים על פניהם לתחנה ואומרים, folgt כי לא על צדקותינו, Daniel 9, 18b, hierauf die deutsche תחנה Ps. 6, 2 bis Ende, eingeleitet durch רחום וחנון חטאתי לפניך מלא רחמים רחם עלי (ohne ה vor מלא und ohne וקבל תחנוני am Ende); der Vers ויאמר דוד fehlt ganz. Sodann folgt, überschrieben אחרת, die dem französischen Ritus angehörige תחנה Ps. 25 mit אליך ה׳ beginnend.

Fol. 2, Fortsetzung, Beschaffenheit wie Fol. 1. Nach Schluss des Ps. folgt sogleich ואנחנו לא נדע, das jedoch die Verse יהי חסדך, Ps. 33, 22 und עזרנו אלהי ישענו, Ps. 79, 9[1]) nicht hat, dafür aber nach כי הוא ידע Ps. 20, 10 ד׳ הושיעה[2]) einfügt. Daran schliesst sich unter der Bemerkung ובשיני ובחמישי או׳ das קדם ואנחנו לא נדע mit der, aus dem französischen Ritus bekannten Strophe אלקי ישראל ה׳ נתן. Die Reihenfolge der Strophen ist hier, abw. vom M. V., קולנו, חוסה, נתן, הבט, זרים, und das ובכל ואת, welches wie im M. V. noch die Worte הגדול nach שמך und אל nach נא hat, wechselt mit dem אנא, das מחרון אף statt מחרונך hat, regelmässig ab. Auf עזרנו folgen, ohne Wiederholung des אלקי ישראל ה׳, sofort[3]) beide ארך אפים, welche von denjenigen im M. V. darin abweichen, dass einmal beide das אל באפך תוכיחנו haben, sodann aber beim ersten ואל בחמתך תיסרנו und beim zweiten ואל תסתר פניך ממנו folgt, während im M. V. dieses gerade dem ersten angehört. Hierauf die Bemerkung תודה וקור׳ (sic!) ומציאין ספרי בה תלת גברי ואחר או׳ אשרי ואחר או׳, folgt Ps. 20 und bricht mit ימלא ה׳ כל ab.

Fol. 3, gleichfalls aus dem Morgengebet, hat auf der ersten Seite beim Ablösen etwas gelitten, beginnt mit תתקבל aus dem Kaddisch nach ובא לציון; das יהא שלמא hat nach חיים noch מובים, und das עושה nach הוא noch ברחמיו. Darauf folgt שיר מזמור לאסף und auf die Verse Jes. 8, 10. Spr. 3, 25 und Jes. 46, 4 das יהי ד׳ אלקינו, I B. König. 8, 57—60, und schliesst mit כי כל העמים, Micha 4, 5. Sodann folgt die Bemerkung קדיש בלא תתקבל עלינו לשבח למנחה אומ׳ אשרי קדיש עד דאמירן שמונה עשרה ותחנה קדיש כול ואחר מתחיל שליח צבור תפלת ערבית ואומ׳ והוא רחום. Nach dem והוא רחום bis כל חמתו

---

[1]) Dieser Vers fehlt auch in M. V.

[2]) Bei Amram vor כי הוא ידע

[3]) Vom קדיש vorher ist Nichts erwähnt, sicherlich nur ein Versehen des Schreibers.

heisst es המבורך bis ברכו והצבור אומרים אחריו והחזן אומ', folgt [1] darauf wieder die Bemerkung והקהל עונין אחריו ברוך ה' המ' לעול' ועד. Das Blatt bricht beim Worte גולל der ersten Benediction ab.

Fol. 4, die Ränder stark beschnitten, mit dem oberen Rande auch die erste Zeile weggeschnitten, beginnt mit den Worten מתירין בכל השנים aus dem במה מדליקין für Freitag Abend; dasselbe weist viele Fehler auf, die am Rande verbessert sind. Merkwürdig ist, dass wie im M. V. (Berlin 1889) auch hier der Satz כל היוצא מן העץ אין מדליקין בו אלא פשתן übergangen ist.

Nach dem אמ' ר' אלעזר וכו' steht eine kurze Bemerkung, von der jedoch nur noch die 3 letzten Worte בשחרית מתפלל' נשמת lesbar sind; das Frühere enthielt wohl den Hinweis auf קדיש.

4b enthält נשמת aus dem Morgengebet für Sabbath bis zu den Worten להודות לך. Bei אילו פיו beginnt ein neuer Absatz mit grossen Initialen. Anstatt des ברוב vor התשבחות, welches im M. V. und bei Maimonides überhaupt kein Attribut hat, heisst es hier בכל התשבחות, und wie im M. V. heisst es auch hier ודי שמו ער und רדומים statt נרדמים, auf welches פוקח עורים זוקף כפופים folgt, wozu noch am Rande והמסיח אלמים והמתיר אסורים hinzugefügt ist.

Fol. 5 ebenfalls aus dem Morgengebet für Sabbath, die Ränder, besonders links und oben, stark beschnitten, wobei höchst wahrscheinlich auch die erste Zeile auf 5a verloren gegangen ist. Es beginnt mit den Worten החמישי תצום השביעי u. s. w. aus der Ankündigung für die Fasttage (cfr. M. V. S. 173). Darauf folgt die Bemerkung [2]: ופותחין באשרי ויאמר החזן יהללו את שם ד' כי נשגב שמו לבדו והציבור יענו הודו על ארץ ושמים וירם קרן לעמו וכו' [3] וישוב ספר תורה למקומו ואחר כך יתפלל החזן מנן ומחייה וקדושה רבה [4] בקול רם und hierauf die Keduscha בתר. Der Wortlaut derselben stimmt im Ganzen mit der im Abudraham angeführten überein; nur die 4. Strophe dürfte einige Abweichungen zeigen. Nach ויושיענו folgt nämlich in der Handschrift: הוא יושיע את שאריתנו וישמיענו ויגאלנו

---

[1] Also ohne כי א' רחום וכו' und ד' הושיעה; cfr. dageg. M. V. und Zunz Ritus S. 60.

[2] Vom Gedächtniss der Verstorbenen ist hier also Nichts erwähnt; cfr. dagegen M. V. § 190 Ende.

[3] Das ובנוחה יאמר fehlt also auch hier wie im M. V. cfr. Zunz, Rit. S. 60.

[4] Ueber die Bezeichnung קדושה רבה vergl. ספר המנהיג, Sabbath, § 43 und Abudr. zur Stelle.

ברחמיו שנית ויטענו בארץ זבת חלב ודבש וישמיענו לעיני כל חי הן נאלתי אתכם אחרית כראשית כי אתם עמי ואני אלקיכם להיות לכם לאלקים אני ד' אלקיכם, woran sich das פצתה[1] schliesst, das auf כי בדברי קדשך כתוב לאמר endet, dann ימלוך mit לדור ודור u. s. w., also ohne אדיר אדירנו[2]. Die 4. Benediction beginnt mit תכנת und nach dem Anfang des א"ו"א heisst es ונו' את תפלתו ואו' קדיש כלו, darauf אין כאלהינו, das beim ersten Worte der Strophe אתה abbricht.

Fol. 6, aus פרקי אבות, die erste Seite nur zum geringen Theile leserlich, beginnt mit den Worten על שלשה דברים am Schlusse des 1. Cap. und bricht mit den Worten ר'שמעון אומ' הלוה aus Cap. II, § 9 ab. Dieses Blatt ist vollständig vocalisirt; Segol und Kamez kommen gar nicht vor, an deren Stelle stehen Zere, bezw. Pathach. Das Schwa am Ende ist auch unter ' gesetzt, z. B. שַׁמַּאִי וּבַאי.

Fol. 7, ebendaraus, einige Stellen verblasst, doch im Ganzen gut erhalten, beginnt mit den Worten אם אין תורה, Cap. III, § 21 Ende und bricht mit den Worten שהיא לשם שמים סופה להתקיים, Cap. IV, § 14 ab. Dieses Blatt hat keine Vocale.

Fol. 8, aus dem Gebet für Sabbath-Ausgang und den Neumondstag, auf der ersten Seite an vielen Stellen verblasst und namentlich die Bemerkungen in kleiner Schrift fast gar nicht mehr leserlich, beginnt mit den Worten לך ושלום לעוזרך aus dem Schluss des ויתן לך. Auf den V. ד' עוז לעמו יתן folgt unmittelbar Ps. 128, wie im M. V. Darauf folgt eine Zeile in kleiner Schrift, von der nur das letzte Wort קדיש klar hervortritt. Ob darin ein Hinweis auf das im M. V. hier noch folgende אמר ר' יוחנן enthalten war? Auch die folgende Bemerkung, die wohl eine Anweisung für das Gebet am Neumond enthalten hat, ist nicht mehr zu entziffern. Darauf folgt das יעלה ויבוא, das nachstehende abweichende L. A. zeigt: die Worte וזכרון ירושלם עיר קדשך fehlen ganz, auf לחסד folgt zunächst לחיים und dann ולרחמים, das zweite לחיים hat, wie im M. V., den Zusatz טובים, ebenso ist nach וחננו noch וחמול und nach ורחם עלינו noch ומלטנו מכל צרה ויגון[3] hinzugefügt, darauf והושיענו, welch' letzteres im M. V. fehlt. Dem ראשי חדשים, das nunmehr folgt, geht wieder eine kurze Bemerkung voran, von der nur die Worte . . . ולמוסף יאמר

---

[1]) cfr. Zunz, LG., S. 85, No. 3; dort aber nur für Festtage.

[2]) Im M. V. dagegen ist dasselbe auch in der קדושה für Sabbath enthalten.

[3]) cfr. Zunz, Machsor Avignon, 592.

noch zu lesen sind. Von abweichenden L. A. ist aus diesem Stück nur zu erwähnen das fehlende לכפר בעדם, die Form ושעיר עזים statt ושעירי und נשמע בעירך[1] für הנשמעים und der Zusatz והביאנו nach ד' אלקינו, genau wie bei Amram. Besonders bemerkenswerth ist die Form des ובראשי חדשיכם in der Tephilla, welches genau dem Wortlaut der Tageslection entspricht, wie es jetzt nur vor dem Morgengebet nach פרשת התמיד üblich ist. Erwähnt wird diese Form — worauf Herr Seminarrabbiner Dr. Lewy in Breslau aufmerksam gemacht hat — im שבלי הלקט. Daselbst heisst es הלכות ר"ה ונראה לאחז ר' בנימן וצ"ל מה שנהגו סימן ר"ץ (ed. Buber 136b): הראשונים להוכיר פסוקין של ר"ה ולא נהגו להוכיר פסוקין של ר"ח לפי שהיו רגילין לאומרן בתפלה כולן על הסדר עד סוף הפסקא כדרך שקורא אותן המפטיר בתורה . . . . ובקצת סדורים ישנים מצאתי כל הפסוקים על הסדר וכו'. Vielleicht ist dieser Brauch daraus zu erklären, dass in Frankreich das ובראשי חדשיכם vor dem Morgengebet nicht üblich[2] war und nur im מוסף seinen Platz fand.

Nach der Benediction א"ר"א, welche vor לחיים ולשלום noch (לריח והצלה[3] und בישראל עמך statt בעמך ישראל hat, folgen noch in kleiner Schrift die Worte רצה ומודים ברכת כהנים ושים שלום קדיש כולו בשבת ובראש חדש ערבית ושחרית ומנחה מתפללין כשאר שבת אלא שמוכיר' של ראש חדש בעבודה ובמוסף יאמר, hier bricht die Seite ab.

Johann Peter Spaeth (Moses Germanus), der Proselyt.

Ein Culturbild aus dem siebzehnten Jahrhundert.

Von

Dr. **N. Samter**.

(Schluss.)

Was den übrigen Theil dieser Schriften angeht, so hält ihn Spaeth für ursprünglich jüdisch, der, wie der Talmud, aus

---

[1]) So auch in M. V. § 232; auch Abudr. im מוסף ר"ח liest נשמע, ebenso ושעיר עזים.

[2]) Hammanhig, § 15 Ende — die ersten Worte des § 16 וכן מנהג צרפת gehören noch zu § 15 — man vergl. auch M. V. (Berlin 1889), § 89, Anm. 13, Tur. O. Ch. Cap. 48 Ende und Beth-Joseph daselbst.

[3]) cfr. Zunz, M. A., 592.

der jüdischen Tradition geschöpft sei[1]). Jüdisch ist ihm überhaupt in den drei ersten Jahrhunderten noch Alles. Erst Kaiser Constantin hat durch sein Machtgebot das Christenthum gegründet[2]). Auch Kuhlmann hielt sich für den Messias der Juden und glaubte, alle Propheten hätten auf ihn geweissagt. Wenn damals sich ein Constantin für ihn erklärt hätte, wäre das Kuhlmannthum gleichfalls herrschende Religion geworden[3]). Zur Zeit Constantins wurden auch erst die Schriften über Jesus, deren viele in Umlauf waren, „zu Hass des armen jüdischen Volkes zusammengerafft[4])". Zum Beweis beruft sich Spaeth auf die „Tomi Lipomanni", womit er nur Lippmann von Mühlhausen's Nizzachon meinen kann, den Hacspan 1644 herausgegeben hatte. Ich habe jedoch in diesem Buche eine derartige Bemerkung nicht gefunden, wohl aber in der gleichfalls polemisch-apologetischen Schrift Chissuk Emuna (S. 283 ed. Deutsch), welche Spaeth aus dem 1681 erschienenen Sammelwerke Wagenseils „Tela ignea Satanae" ohne Zweifel bekannt war.

Aus dem Gesagten geht hervor, dass Spaeth kein Christ mehr war. Warum ist er aber Jude geworden? Hinneigung zum Judenthum hat er vielleicht schon während seiner Frankfurter Pietistenzeit gewonnen. Schudt wenigstens versichert, er sei in Frankfurt mit einem Manne befreundet gewesen, „der immer auf jüdischer Seythen gehangen" und ihm auch abgeredet habe, sich am Abendmahl zu betheiligen[5]). Grossen Einfluss übte jedenfalls auch Helmont. Seit der Bekanntschaft mit diesem Sonderling, meint Spener, sei Spaeth sehr lau im Christenthum geworden[6]). Helmont, aus einer alten niederländischen Adelsfamilie stammend und Sohn eines berühmten Arztes, war fast fortwährend auf der Wanderschaft. Gleich dem griechischen Sophisten Hippias rühmte er sich, dass Alles, was er habe, von seiner eigenen Hand verfertigt sei[7]). Er gehörte zu der Klasse von Mystikern, welche sich nicht damit begnügten, auf die Stimme in ihrem Innern zu lauschen,

---

[1]) Schudt, a. a. O., IV. 1., S. 200. Er behauptet auch, es seien „theils aus heidnischen, theils aus jüdischen und rabbinischen Skarteken zusammengeflickte Stücke" (Wachter, a. a. O., S. 30).

[2]) Schudt, a. a. O., IV. I., S. 196; La Croze, a. a. O., S. 62.

[3]) Sendschreiben, S. 6—7.

[4]) Schudt, a. a. O.; Sendschreiben, S. 6.

[5]) a. a. O., IV. 1., S. 198.

[6]) Consilia et judicia, III, 427.

[7]) Adelung, a. a. O., IV, 294 ff.

um daraus die Geheimnisse Gottes und der Natur zu vernehmen, sondern welche eine Einwirkung auf die Natur mit Hilfe der Geisterwelt anstrebten. Sein Studium erstreckte sich auch auf die Kabbala der Juden, welche seit Pico von Mirandola's und Reuchlin's Zeit bei christlichen Gelehrten sehr in Ansehen stand. Der bedeutendste unter den christlichen Kabbalisten war damals der Geheimrath und erste Minister Christian August's von Pfalz-Sulzbach Knorr Freiherr von Rosenroth. Als dieser sein Riesenwerk, die Cabbala denudata, schrieb, wurde Helmont als Mitarbeiter zugezogen. Durch Helmont lernte jedenfalls auch Spaeth etwas von der Kabbala kennen, der er schon wegen seiner frühzeitigen Beschäftigung mit den Mystikern Interesse entgegenbringen musste. Dennoch aber klingt wenig glaubhaft, was La Croze behauptet, dass auch Spaeth bei der „Cabbala denudata" geholfen habe[1]). Dieses Werk wurde 1677 publicirt, Spaeth lernte Helmont aber erst im Herbst 1681 kennen[2]), und wenn auch nicht ausdrücklich bezeugt, so ist es doch höchst wahrscheinlich, dass er erst durch ihn die Kabbala kennen gelernt hat. Seine Kenntnisse darin blieben überdies, wie er selbst gesteht[3]), sehr gering.

Als Spaeth sich in Lübeck bei Hattenbach aufhielt, hätte er sich auch in die praktische, theurgische Kabbala einweihen lassen können. In jener Stadt trieb damals ein jüdischer Apostat, Maxan, sein Wesen, welcher seine kabbalistische Weisheit für Geld ausbot. Er konnte Engel beschwören und bezauberte Schwerter zur Vertreibung böser Geister herstellen[4]). Spaeth glaubte deutlich zu erkennen, dass die Mystik, mit der er sich von je beschäftigt, eigentlich jüdischen Ursprungs sei. Abraham Hinckelmann, ein Hamburger Prediger und bedeutender Orientalist, hatte in dem Buche „Detectio fundamenti Boehmiani" den heidnischen Ursprung der christlichen Mystik nachgewiesen[5]). Für Spaeth stand es aber fest, dass „die gantze Heydnische Gelahrtheit nichts ist als ein Tropfen aus dem Ocean Israels", ein Glaube übrigens, welcher schon im Alterthum aufkam und nicht bloss bei Juden, sondern auch bei Heiden, Christen und Muhammedanern

1) Vindiciae vet. script., p. 61.
2) Spener, Consilia et judicia, III, 427.
3) Wachter, der Spinozismus im Judenthum, Amsterdam 1699, S. 76.
4) Schudt a. a. O., IV. 1., S. 202.
5) Wachter, a. a. O., S. 27.

herrschend war[1]). Daher wollte er lieber aus dieser lauteren Quelle „die Wasser des Heyles" schöpfen[2]). Diese lautere Quelle ist aber das auf dem Sinai geoffenbarte Gesetz. Denn das Vorgeben der Christen, dass der alte Bund durch einen neuen, vollkommneren ersetzt sei, hält er für ganz undenkbar. Gott ist kein Mensch, der heute so und morgen so spricht. Man soll daher Gott danken für sein heiliges Gesetz und nicht nach einem anderen, vermeintlich besseren Gesetze schnappen[3]).

Diese wissenschaftliche Ueberzeugung allein hätte aber Spaeth schwerlich zum Judenthum geführt. Es kam, wie schon erwähnt, seine innige Theilnahme und herzliche Liebe für die Juden hinzu, welche in damaliger Zeit unter den Christen in der That einzig dasteht. Freilich interessirten sich damals sehr viele Christen für jüdische Dinge; die rabbinische Erudition blühte unter den Christen wie niemals vorher und nachher. Es war die Zeit der Buxtorfe, Wagenseil's, Selden's, Lightfoot's, Reland's, Surenhuys', Bartolocci's und vieler Anderer, welche Werke schufen, die noch heute von den der Quellen unkundigen christlichen Gelehrten als Fundgruben jüdischer Gelehrsamkeit benutzt werden. Aber diese Hebraisten waren meist Judenfeinde; ihre Liebe galt nur den Büchern, nicht den Verfassern. Man könnte aus den Sottisen, mit denen sie die Juden bei Gelegenheit regaliren zu müssen glaubten, ein ganzes Schimpfwörterlexikon zusammenstellen. Und wenn Andere, wie Esdras Edzard, von ihrer Liebe zum jüdischen Volke viel Wesens machten, so waren den Juden diese süssen Worte nicht ohne bitteren Beigeschmack, denn sie hatten doch nur den Zweck — sie zum Christenthum zu bekehren. Bei Spaeth aber war es wirkliche, uninteressirte Liebe. Einst war ihm ein Bild aus der Tasche

---

[1]) In Spaeth's Zeitalter war man noch felsenfest überzeugt, dass die Wissenschaften, namentlich die Philosophie, von den Juden stammten. Clericus (Jean le Clerc) war meines Wissens der Erste, welcher Zweifel dagegen äusserte. Er nannte diese Ansicht „une pure vanité judaïque" (Bibliothèque choisie X, 1706, p. 165). Dies hinderte einzelne Gelehrte einer viel späteren Zeit nicht, an der alten Ansicht festzuhalten. Hat doch noch in unserem Jahrhundert kein Geringerer als Arthur Schopenhauer alles Ernstes die Meinung verfochten, dass Plato seinen Theismus den Juden verdanke (Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I[3], Leipzig 1859, S. 577.) Tobias Cohn machte noch in einem 1893 zu Potsdam gehaltenen Vortrage die Griechen zu Schülern der Juden (Israels Gemeinschaftsleben mit den vorchristlichen Völkern, Berlin 1893, S. 26.)

[2]) Sendschreiben, S. 9.

[3]) Wachter a. a. O., S. 28.

gefallen, welches Jesus ganz mit Wunden und Beulen bedeckt darstellte. Ein Jude hob es auf und sagte: „Das ist Israel, der Mann der Schmerzen[1]!“ Durch diese Worte ging ihm das Verständniss des 53. Capitels im Jesajas auf; die Juden, meinte er, trügen der Heiden Sünde, indem sie täglich von ihnen verfolgt würden[2]). Von jeher hat man sie schimpflich behandelt. Wie die ganze Passionsgeschichte erdichtet ist, um das arme Israel verhasst zu machen, so geschieht noch heutzutage viel dergleichen, z. B. dass die Juden ein Kind ermordet u. dgl., — „welchen Mord-Teufflischen Betrug ich beyzeit erkandt und das so gewandte Christenthumb verlassen habe, um kein Theil zu haben noch befunden zu werden bei denen, die das Blut Israels, des Erst- und Eingebohrenen Sohnes Gottes, mit Füssen treten und wie Wasser vergiessen. Israel muss jetzo schweigen und seinen Mund nicht aufthun, ja, es muss verstummen als das Schaff vor dem, der es schehret, dieweilen noch die, so von der Wölffin Milch getrunken, auf allen Tribunalien sitzen[3]). Aber die Erlösungsstunde wird bald schlagen[4]).

Spaeth war also entschlossen, Jude zu werden; denen, welche ihm abriethen, rief er das stolze Wort zu: „Non deserui vos, sed praecessi[5])!“ Dieser Schritt war damals auch nicht so unerhört, wie es den Anschein haben könnte. Trotz der Todesstrafe, die in den allermeisten Staaten auf Apostasie gesetzt war, kamen gerade im 17. Jahrhundert recht viele Uebertritte zum Judenthum vor. Seitdem durch die Reformation die Bibel Gemeingut des Volkes geworden war, glaubten viele denkende Christen dem Alten Testamente vor dem Neuen den Vorzug geben zu müssen. Martin Luther, der sich dies nicht erklären konnte, warf den Juden — gewiss fälschlich — Proselytenmacherei vor. Er ärgerte sich, dass das „jüdische Geschmeiss“ in Mähren und Oesterreich manchen Christenmenschen verführte, Sabbath und Beschneidung zu beobachten[6]). Im 17. Jahrhundert wurden die Conversionen noch häufiger. Wir sehen Leute aus allen Ständen das jüdische Gesetz annehmen. Edelleute, Geistliche, Aerzte und

---

[1]) Schudt a. a. O. IV. 1. S. 195.
[2]) a. a. O. S. 201.
[3]) Wachter a. a. O. S. 11. 29.
[4]) Schudt a. a. O. IV. 1. S. 195.
[5]) Wachter a. a. O. S. 28.
[6]) Wider die Sabbather. Luther's Werke, Erlanger Ausg., Bd. XXXI, S. 417.

Studenten sowohl, als auch Männer aus dem Volke, Schuhmacher, Schreiner und Buchdrucker, wurden Juden. Freilich mussten die, welche offen den Gott Israels bekennen wollten, sich zur Auswanderung entschliessen. Der unglückliche Nicolas Antoine wagte es, in der Schweiz heimlich als Jude zu leben, musste aber auf dem Scheiterhaufen dafür büssen [1]). Anfänglich, im 16. Jahrhundert und auch noch in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, waren Polen und die Türkei diejenigen Länder, wo es judaisirenden Christen noch am ehesten gelang, ihren Uebertritt zu bewerkstelligen; später wurde Holland, namentlich die Stadt Amsterdam, das gastliche Asyl für alle Verfolgten und Unterdrückten: hier knechtete kein grausames Gesetz die Gewissen. Eleutheropolis, die Stadt der Freiheit, wie man Amsterdam damals nannte, war das heissersehnte Ziel für die spanischen Marranen, die so glücklich waren, dem Höllenrachen der Inquisition zu entfliehen. Jost berichtet, ihr erster Rabbiner Moses Uri und dessen Sohn Ahron hätten nicht weniger als 2500 dieser Anussim wieder in den Bund Abraham's aufgenommen [2]).

Hierher wandte sich auch Spaeth. Er hatte in Cleve, also an der Grenze der Niederlande, wo er sich zuletzt aufgehalten, die beste Gelegenheit gehabt, die dortigen Verhältnisse kennen zu lernen. Aber so leicht, wie er sich's wohl gedacht hatte, war der Uebertritt auch dort nicht auszuführen. Die Juden sind seit Alters sehr rigoros bei der Aufnahme von Proselyten; vielleicht drängten sich auch damals zu Viele an sie heran, so dass sie ernstliche Ungelegenheiten von Seiten der Obrigkeit fürchteten [3]). Endlich verstand sich doch ein Glaser (oder — nach Difenbach — ein Schreiner) dazu, die Beschneidung zu vollziehen. Spaeth äusserte nachmals, jetzt wisse er, was es heisse: mit Feuer taufen; die Operation habe ihn wie Feuer gebrannt [4]). Aber er fühlte sich befriedigt. Den Namen Spaeth legte er ab und liess sich fortan Moses Germanus nennen.

Zunächst hatte er das Bedürfniss, sich vor der Welt zu rechtfertigen. Wie er früher seinen Uebertritt zum Protestan-

---

[1]) Vgl. N. Samter, Ein christlicher Prediger als Märtyrer des Judenthums (Allg. Zeit. d. Judenthums, 1894, S. 42 ff.).

[2]) Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten, Band III, Leipzig 1859, S. 197.

[3]) Schudt, a. a. O., IV. 1. S. 199.

[4]) Schudt, a. a. O., S. 202; Difenbach, Judaeus conversus, p. 154.

tismus und seinen Rücktritt zur katholischen Kirche in besonderen Schriften vertheidigt hatte, so veröffentlichte er jetzt mehrere Schriften, von denen die wichtigste das hier oft citirte „Sendschreiben eines gewesenen Pietisten" ist, welches ursprünglich an Frau Petersen gerichtet, später (1699) von dem Danziger Pastor Bücher publicirt wurde. Die Geschichte seiner Sinneswandlung wird darin mit grosser Offenheit von ihm dargelegt. Difenbach versichert, man habe die Veröffentlichung Bücher allgemein verdacht, weil manche Leser dadurch am Christenthum irre geworden seien [1]). Der Herausgeber hatte übrigens für nöthig gehalten, dem Texte Anmerkungen zur Widerlegung folgen zu lassen. Von welcher Sorte diese Anmerkungen sind, können wir schon aus den Eingangsworten entnehmen: „Der Herr schelte Dich, Du Satanas, ja, er schelte Dich!" mit welchen der Herr Pfarrer den Apostaten apostrophirt.

Eine besondere Rechtfertigung glaubte Spaeth oder — wie wir ihn wohl jetzt nennen müssen — Moses Germanus seinem alten Freunde Spener schuldig zu sein. Welchen Schmerz muss dieser nicht empfunden haben! Er, dessen sehnlichster Wunsch es war, die Juden endlich bekehrt zu sehen, musste es erleben, dass einer aus seinem vertrauten Kreise, den er sonst liebte und achtete, zum Judenthum abfiel! Seine Antwort ist auch in gereiztem Tone gehalten. Das Packet, welches wohl die neuverfassten Schriften enthielt, schickte er uneröffnet zurück und verbat sich für die Zukunft weiteren brieflichen Verkehr. Er werde, wie er schreibt, nicht aufhören, für seine Bekehrung zu beten; wenn er aber verstockt bliebe, so möge es ihm wenigstens nicht gelingen, noch andere Christen in sein Netz zu verstricken. Er könne sich übrigens nicht denken, dass Spaeth im Judenthum die Ruhe finden werde, welche er früher vergebens gesucht habe [2]).

In letzterem Punkte irrte Spener sich gründlich. Moses versichert, er habe zwar immer ein ruhiges Gewissen gehabt, am allerruhigsten sei er aber jetzt als Jude [3]), und an einen vertrauten Freund, der uns leider nur mit den Initialen G. S. bezeichnet wird, schrieb er, indem er seiner Freude Ausdruck gab, endlich der „gedrückten, aber einzig wahren Kirche" an-

---

[1]) Difenbach, a. a. O., p. 139.
[2]) Spener, Theologische Bedenken, III, 961.
[3]) Schudt, a. a. O., IV. 1., S. 195.

zugehören: „Cum sponsa dicam: tenui et non dimittam“ [1]). Zu seiner Zufriedenheit trug auch wohl ein glückliches Familienleben bei. Er hatte sich noch jetzt in vorgerückten Jahren — er war nunmehr ein hoher Funfziger — mit einer „sauberen deutschen Jüdin“, wohl einer Frankfurterin, vermählt, welche ihn mit einem Söhnchen beschenkte [2]). Freilich die Ausgaben wuchsen auch dadurch beträchtlich, und das Einkommen war und blieb ein kärgliches. Materiellen Gewinn hat er von seinem Uebertritte nicht gehabt. Wie er früher Christenkinder unterwiesen hatte, so ertheilte er jetzt jüdischen Knaben Unterricht. Das war wenig einträglich. Die Noth mag auch recht oft an seine Thür geklopft haben; einmal wandte er sich an einen Frankfurter Freund mit der Bitte, ihm mit einem Gulden aus der Verlegenheit zu helfen [3]). Die Amsterdamer Gemeinde scheint Nichts für den Neophyten gethan zu haben. Dieser ist auch, so sehr er im Allgemeinen die Juden liebt, doch auf die Amsterdamer Judenschaft gar nicht gut zu sprechen. Die Portugiesen, sagt er, sind Staatsjuden, die in der Synagoge immer die goldene Schnupftabaksdose in der Hand haben und keine Andacht spüren lassen, aber — es sind Edelleute; die deutschen Juden dagegen sind wie die Bauern, bei denen Alles confus zugeht [4]).

Sein Verkehr in Amsterdam waren wohl meist jüdische Proselyten. Als der Frankfurter Gymnasiallehrer Klumpf ihn besuchte, traf er den früheren katholischen Priester Jean de Clerc bei ihm, der als Daniel ben Abraham ein begeisterter Jude geworden war und dem Besucher gegenüber seine Ueberzeugung von der dereinstigen Erlösung Israels verfocht [5]). — Sein alter Freund Helmont, mit dem er wieder anzuknüpfen wünschte, wollte, gleich Spener, mit dem Juden nichts zu schaffen haben. Er hielt sich damals in Amsterdam auf, als ihn aber Moses besuchen wollte, liess er ihm sagen, er möchte lieber fortbleiben; zum Juden würde er ihn doch nicht machen [6]).

Der offene Uebertritt eines auf litterarischem Gebiet nicht unbekannten Mannes zum Judenthum, der es überdies verstand, seinen Uebertritt durch gelehrte Schriften zu ver-

---

[1]) Carolus, mem. eccl., II. 2., p. 911.
[2]) Schudt, a. a. O., I, S. 274; Difenbach, a. a. O., S. 154.
[3]) Schudt, a. a. O.
[4]) Schudt, a. a. O., IV. 1., S. 196.
[5]) Schudt, a. a. O., S. 204.
[6]) Schudt, a. a. O., IV. 1., S. 200.

theidigen, konnte nicht verfehlen, Aufsehen in der Welt zu erregen. Ein vornehmer Herr, der davon hörte, rief aus: „Ist dieser Mann von Sinnen? Kennt er den Unterschied von wahr und falsch, Himmel und Hölle[1])?“ Man versuchte anfänglich auch, ihn von seinem Irrthume zu heilen. Der berühmte Surenhusius, derselbe, welcher sich später durch seine Mischnaübersetzung ein bewundernswerthes Denkmal des Fleisses und der Gelehrsamkeit gesetzt hat, näherte sich ihm in dieser Absicht, fand ihn aber so „verstockt“, dass er sich bald zurückzog[2]). — Ein anderer Bekehrungsversuch, der von dem sonderbaren Schwärmer Oliger Pauli ausging, wird ihn mehr belustigt als belästigt haben. Pauli, früher der reichste Mann in Dänemark, war, nachdem er sein Vermögen verloren hatte, nach Holland gegangen, um dort seine excentrischen Pläne auszuführen. Er wollte Judenthum und Christenthum verschmelzen. Die Juden sollten ihren Tempel in Jerusalem wieder aufbauen, den, wie er versicherte, Jesus selber einweihen würde. Wenn nach sieben Jahren der Messias nicht erschiene, um das tausendjährige Reich zu inauguriren, so versicherte er anno 1700, dann könne man mit ihm machen, was man wolle. Alle Könige des Erdballs müssten alsdann zum Laubhüttenfeste nach Jerusalem wallfahrten, um ihre Reiche vom Messias-Könige als Lehen zu empfangen. Zu diesen phantastischen Grillen suchte er auch unseren Moses zu bekehren, aber „der böse Mensch war zu hartnäckig“. Da schlug ihm der Narr ein Gottesgericht vor. Beide sollten sich auf ein Pulverfass setzen, und wer bei der Explosion unverletzt bliebe, habe dadurch bewiesen, dass er im Besitz des wahren Glaubens sei[3]).

Damals war Holland und besonders Amsterdam der Sammelplatz vieler hervorragender Männer aus dem Auslande; namentlich versäumten es auch die vornehmen jungen Herren nach Absolvirung ihrer Studien nicht, auf ihrer peregrinatio academica dieses wegen seiner Gelehrsamkeit hochgepriesene Land zu besuchen. Zu den Letzteren gehörte Johann Georg Wachter, ein Mann, welcher sich später auf den verschiedensten Gebieten des Wissens rühmlichst hervorgethan hat; den Germanisten ist er durch sein „Glossarium Germani-

[1]) Difenbach, a. a. O., S. 153.

[2]) Wolf, Bibl. hebr., III, 740.

[3]) Ueber Oliger Pauli vgl.: Adelung, Geschichte der menschlichen Narrheit, Bd. IV, Leipzig 1787, S. 374—387; Schudt, a. a. O., I, 552—559; IV. 1., S. 196. 317—318; Difenbach, a. a. O., S. 145.

cum" als einer der Begründer ihrer Wissenschaft wohlbekannt. Als er im Jahre 1698 Holland besuchte, war er freilich erst 25 Jahre alt und suchte zu seiner ferneren Ausbildung mit den Celebritäten des Landes in Verkehr zu treten. Zu diesen hat er wohl auch Moses Germanus gerechnet, welcher ihm ausserdem durch seine Conversion interessant sein mochte. Die Berichte freilich, welche wir von Beiden über die Anknüpfung ihrer Bekanntschaft besitzen, widersprechen einander diametral. Wachter erzählt, Moses habe ihm seine Schrift: „Gegensatz der jüdischen und heidnischen Religion" mit der Bitte zugesendet, ihm seine Meinung darüber zu sagen, und als er erst nicht darauf eingehen wollte, mehrmals sein Gesuch wiederholt[1]). Moses dagegen versichert, Wachter habe sich an ihn herangedrängt, um mit ihm über den Glauben zu disputiren[2]). Wenn wir bedenken, dass Wachter damals noch ein junger, unbekannter Mann war, so werden wir nicht lange zweifelhaft sein, auf wessen Seite die Wahrheit ist. Wachter wollte sich an dem Juden die ersten litterarischen Sporen verdienen, oder — wie es Moses etwas grob ausdrückt — er suchte an ihm bequeme Gelegenheit, seinen Quark zu Markte zu bringen[3]). Er schrieb nämlich ein Buch zusammen, welches er „Spinozismus im Judenthum" nannte, und worin er, ausgehend von Moses' Darlegungen, die er in extenso mittheilt, den Beweis zu erbringen sucht, dass Jener Spinozist sei, und dass überhaupt modernes Judenthum auf spinozistischem Pantheismus beruhe. Moses beklagt sich über Wachter. Er behauptet, dieser habe Vieles, was er ihm geschrieben, unterdrückt und ihn fälschlich des Spinozismus beschuldigt. Habe er doch gerade in seinem Buche „Salus ex Judaeis" den Spinoza zu widerlegen gesucht[4]). Aber Wachter wird in diesem Punkte wohl nicht so Unrecht haben. Die von ihm mitgetheilten Beweisstücke lassen, selbst wenn sie tendenziös zugestutzt sein sollten, doch über die pantheistische

---

[1]) Wachter, Spinozismus im Judenthum, Einleitung.
[2]) Schudt, a. a. O., IV. 1., S. 195.
[3]) a. a. O., S. 201.
[4]) Schudt, a. a. O., IV. 1., S. 201. „Salus ex Judaeis" ist eigentlich keine selbständige Schrift, sondern ein Theil des Werkes: „Diatriba de ortu et progressu Facultatis et formali constitutione artis medicinae apud Judaeos", welches in die beiden Theile: „Salus ex Judaeis" und „Sapientia in Israele" zerfällt und von Moses unter dem Namen „Antiquae veritatis studiosus" veröffentlicht wurde. Hiernach sind die Bibliographen zu berichtigen.

Grundanschauung des Verfassers keinen Zweifel. Auch Leibniz bezeichnet in dem „Discours de la conformité de la foi avec la raison", welcher der Theodicee vorangeht, Moses Germanus als einen Spinozisten. Es ist ja auch bei einem Manne, der stets der Mystik ergeben war, nicht anders zu erwarten. Eine jede Mystik beruht auf pantheistischen Voraussetzungen, mag man sie aus Jacob Böhme oder aus dem Sohar schöpfen.

Moses Germanus sollte das Glück, welches ihm der neue Glaube gewährte, nicht lange geniessen. Er erkrankte plötzlich am 26. April 1701, und trotz der aufopferndsten Pflege der treuen Gattin trat der Tod bereits den folgenden Tag ein[1]). Dieses so unerwartet erfolgte Ableben gab Anlass zu übler Nachrede. Sollte ein so böser Mensch, der im Stande gewesen war, das Christenthum abzuschwören, wirklich eines natürlichen Todes gestorben sein? Difenbach vermuthet, er habe sich wohl entleibt[2]). Es wurde auch verbreitet und geglaubt, die Juden hätten ihn durch Gift bei Seite geschafft, weil er nicht alle „talmudischen Alfanzereien" mitmachen wollte, oder weil sie seinen Rücktritt befürchteten. Wachter band dieses Märchen dem leichtgläubigen La Croze auf[3]), der es wieder seinem Freunde Wolf mittheilte[4]). Aber Surenhuys, welcher Moses genau gekannt hatte und über sein Lebensende an den bekannten Hebraisten Unger berichtet[5]), würdigt dieses Gerücht keiner Erwähnung. Petersen fühlte sich sogar gedrungen, die Juden gegen die verleumderische Beschuldigung in Schutz zu nehmen[6]). — Dass übrigens unser Moses trotz seines Abfalls vom Christenthum nicht zur Hölle gefahren sei, sondern vielmehr unter den Seligen im Paradiese weile, glaubte der gutmüthige Narr Holger Pauli aus der heiligen Schrift erweisen zu können[7]).

---

[1]) Schudt, a. a. O., III, S. 274.

[2]) Judaeus conversus, S. 129.

[3]) La Croze, Vindiciae vet. script., p. 62; Schudt, a. a. O., I, 273; IV. 1, S. 192.

[4]) Wolf, Bibl. hebr., I, 811. Vgl. auch J. A. Bernhard, Kurzgefaste curieuse Historia derer Gelehrten, Frankf. a. M. 1718, S. 542.

[5]) Wolf, a. a. O., III, 740—741.

[6]) Zedler's Universallexikon, Bd. XXXVIII, S. 1398.

[7]) Schudt, a. a. O., IV. 1., S. 202; IV. 2., S. 310.

Besprechung.

A dictionary of the Targumim, the Talmud babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature. Compiled by **M. Jastrow,** Ph. D. Part. V. VI.

Die vorliegenden beiden Hefte, enthaltend die Schlagwörter יחד — וחא, theilen die Vorzüge und Mängel des Jastrow'schen Lexikons mit den vorangehenden Theilen. Die Anordnung des Stoffes ist streng alphabetisch, und zwar ist sie consequenter durchgeführt als in den bekannten Wörterbüchern von Lewy und Kohut. Zweifelhafte und fehlerhafte Lesarten sind durchweg angemerkt und stehen in der Reihe der sonstigen Schlagwörter. Doch wären noch besonders anzumerken gewesen die Wörter חבילה Pfand wegen T. Kethuboth XI, 8 (bei Jastrow unter חבולה S. 416), חוד = sich freuen S. 430, חָלַק = glatt sein (bei Jastrow wird auf S. 473 bloss auf das Adjectiv חָלָק verwiesen). Ueberflüssig hingegen sind unseres Erachtens die Artikel חביל = krank werden S. 418, חברוּא S. 422 (חברוּך wohl nur verschrieben statt חברוּתך), חדויין S. 426 (das Wort kommt nicht einmal als Variante vor), חובלנא S. 429 (gehört als Femininum zu חובלן), חלב S. 464 (vom Verfasser mit einem Stern bezeichnet, statt wie üblich im Unterschiede von חלב I, hier חלב II), חקרה S. 497 zum Unterschiede von חקרא, dagegen z. B. חקילא S. 496 nur Ein Schlagwort, obzwar der Verfasser selbst aus j. Gitt. 49c auch חקולה anführt. Recht dankenswerth sind die Artikel חברון S. 422 und חם (Eigenname) S. 475, welche bei Lewy und Kohut fehlen.

Auch sonst weist das Jastrow'sche Wörterbuch gegenüber Lewy und Kohut einige Vorzüge auf, die wir gerne verzeichnen. So das technisch gebrauchte Wort חבוּש S. 416; חבצלת S. 421; die aramäische Form איחבש S. 423 fehlt bei Lewy; מבילה Nr. 1 = Eintauchen S. 516 fehlt mit Unrecht bei Lewy und Kohut; ebenso die Form הומבל S. 517; auch zu מדר S. 520 hat Jastrow mehr Formen; חמם und מוך sind nur bei Jastrow in allen grammatischen Formen verzeichnet, in denen sie vorkommen. Zu חובה hat Lewy 6 Belegstellen, Jastrow hat deren 8 und dazu auch in einer abweichenden Bedeutung. Doch kann auch Jastrow der Vorwurf nicht erspart bleiben, wichtige Stellen nicht angeführt zu haben; so z. B. S. 416 zu חבורה die betreffende Stelle aus T. Pesachim X, 11; unter חוּם III S. 431 kein einziges Mal die Verbindung חוּם המיקרא; die targumischen Stellen sind zu kurz gekommen, z. B. unter חיים S. 458; bei טבל = tauchen S. 517 fehlt die wichtige Stelle b. Thaanith 16a; מריקלין S. 554 hätte bei der Häufigkeit dieses Wortes viel grösser ausfallen müssen.

Vollständigkeit, Kürze und sachgemässe Anordnung des Stoffes sind ebenso unerlässliche Bedingungen eines Wörterbuches, wie die Erklärung der Wörter selbst. Jastrow sucht diesen Anforderungen nach Möglichkeit gerecht zu werden; es ist nur zu bedauern, dass das Bestreben, zu kürzen, unter den übrigen Bedingungen allzu stark hervortritt. Es leidet darunter sowohl die Vollständigkeit, als auch ab und zu die Verständlichkeit des Werkes. Von nicht gut angebrachten Kürzungen erwähnen wir: bei חביל ימא S. 419 geschieht des biblischen חבל הים

keine Erwähnung, bei חדוא S. 425 bedeutet Y — Targum Jeruschalmi — bloss die Ausgaben Sabionetta und Bologna, während die gewöhnlichen Ausgaben חדין haben; in demselben Artikel ist als Nr. 3 der Plural von הודיתא in der Form חדון aufgenommen, ohne dass bei חודיתא selbst (S. 430) angegeben wäre, wo diese Form zu finden ist; auf S. 430 beginnt ein Artikel in folgender Weise: חוגג (חוג) m., pl. חוגנים (חוגים) — vier Ausdrücke fett gedruckt — in der angeführten Stelle jedoch bloss ח׳, ohne dass man wüsste, wie diese Abbreviatur zu lesen ist; der Satz אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש ist wie folgt gedruckt: א״א לבה״מ בלא ח׳ S. 451; bei חים S. 458 ist das in Klammern befindliche חייסא irreführend, weil dem Scheine nach sich auf Targ. Onkelos beziehend, thatsächlich aber steht es bloss im Targ. Jeruschalmi; S. 478a unten kann der Buchstabe ח׳ sowohl חמן als חמנים bedeuten; טדי S. 520 wird mit zwei halbspaltigen Zeilen abgethan, als ob es das klarste Wort der Welt wäre. Man sieht, die Gedrungenheit und Sparsamkeit im Ausdrucke hat auch ihre Schattenseiten. Damit hängt es auch zusammen, dass der Verfasser Wortformen behandelt, die ganz unvermittelt auftreten; am bezeichnendsten hierfür ist das Wort טורום (mit einem Stern versehen, was wohl sagen will, dass es die Schöpfung Jastrow's ist), zu welchen als Belegstellen Pirke di R. Elieser c. XLI (כטנדם) und Mechiltha Jethro בחדש s. 4 (הבר) dienen: woher ist aber טורום genommen? Unverständlich ist mir auch, was bei טימין S. 532 und טינר S. 533 das Wort „Chaldaism" bedeutet. Willkürlich sind angenommen die Formen חכמנית S. 463, חם III S. 475, חמוק S. 476, ohne durch den Druck kenntlich gemacht worden zu sein.

Die Punctation der Schlagwörter und die der grammatischen Formen innerhalb der einzelnen Artikel ist nicht selten fehlerhaft. Besonders anstössig ist die Eigenart des Verfassers, nach langen Vocalen ein Dagesch zu setzen. Alle Fehler dieser Art kann ich nicht verzeichnen; es genügt, auf die Wörter חובא I u. II 429, חוטין 431, חולק 434, חולשא 434, חומא 435, חומתא 436, חוסבא 437, חופה 437, חיכוך 455, חילול 456, חילוף 456, חימום, חימום 457, חינוך 458, חישוב 460, חיתוך 460, חלוקה 466, טיפש 549 etc. etc. zu verweisen. Allerdings hat der Verfasser diese Punctationsweise bereits bei seinen Vorgängern vorgefunden; er hat sie aber sozusagen consequent durchgeführt. Selbst dort, wo es sich nicht um einfache Uebernahme aus den Quellenschriften handelt, sondern wo der Verfasser selbst grammatische Formen bildet, ist diese Punctationsweise die herrschende, z. B. bei: חימד 475, חימם, חימסה 478, חישב 508, טיבל 517 etc. etc. Dagegen sind ohne Dagesch geblieben חייב S. 428, חייל u. חיל 454. חָזָן S. 444 neben חַזָּן wird gewiss nicht durchdringen; ebensowenig חֲכִים neben חַכִּים S. 462 letzte Zeile. Auch sonst schwankt der Verfasser in der Setzung der Punkte: S. 430 Schlagwort חוד in der Anführung חוּדָּה und חוּדוֹ, weiter unten חוּדָא; S. 419 Schlagw. חָבִיצָא, in der Ausführung חֲבִיצָה. Jastrow punktirt S. 416 חַבִּבְיָהּ honor her (liebe sie!) gewiss falsch; Lewy, Trg. Wb. I, 233 lässt es unpunktirt: חַבֵּיבִיה, meines Erachtens zu punktiren חַבֵּיבַיהּ; vergl. das Substantiv נפיה Dan. 7, 4; das. V. 7 ברגליה, V. 8 קדמיה, die Verba ותדשנה ותדקנה V. 23 und sonst. Ebenso fehlerhaft ist natürlich חביקיָהּ S. 421. Dagegen scheint mir חֶבֶק S. 421 besser zu sein als חַבָּק bei Lewy. — Druckfehler חובט 429, חוּרק 430, חרב 498, דיחרוב 498, τολήρια 555.

Auch scheinen mir einige der Jastrow'schen Conjecturen nicht Stand zu halten. Statt מחבי חביים in Lament. R. introd. R. Joschua 2 liest der Verfasser (S. 418) מחבר חברים, obzwar die corrigirte Lesart durch die Parallelstellen, welche Mattenoth Kehunna zur Stelle anführt, hinlänglich gesichert, wenn auch nicht aufgehellt erscheint. — חבה in j. Bic. 64d wird von Jastrow in שיבה umgeändert (S. 416), ohne dieses Vorgehen durch den Hinweis auf M. katon 28a, wie es Lewy thut, zu rechtfertigen. — מבוסה wird ohne Weiteres in סבכה umgeändert (S. 516). — Dagegen ist es dem Verfasser unbekannt geblieben, dass מימי דרומי (S. 532b oben) schon längst in מיכי = Tyche corrigirt worden ist. — מירבי in Esth. r. zu 1, 2 streicht der Verfasser (S. 535), gewiss unberechtigt. — Dagegen scheint der Verfasser Recht zu haben, wenn er מרמם in מימרם umändert (S. 552). Wie man jedoch statt מרמין einfach הדיומין setzen kann (S. 552b), ist mir unbegreiflich. Die Artikel מרמים und מרים geben viel zu denken; Jastrow's radicale Correctur wird schwerlich Anklang finden. Dasselbe gilt von מרקוינם (S. 558), welches der Verfasser in היוונים corrigirt.

Die Etymologie von תאיתא (S. 415) können wir leider nicht anders als abenteuerlich bezeichnen: „gewölbt", „Käse", „Sahne" — gehören diese Begriffe zusammen? Ob חומם „Nase" mit חתם „versiegeln" zusammengestellt werden darf (S. 431), ist mehr als fraglich. חצינא, „Spaten", lässt der Verfasser von חצי stammen (S. 495)! מוחות (S. 522) ist allem Anscheine nach ein persisches Wort und nicht aus מב וח zusammengezogen. Die Wurzeln מוה „spinnen" und מוא „braten" S. 523) haben mit einander nichts gemein; eine Verwandtschaft zwischen ihnen herzustellen, ist eitel Spielerei. Ebenso verunglückt ist die Zurückführung von מרקמאות (S. 558) auf die Wurzel מרק; das Wort ist gewiss griechisch, obzwar das entsprechende Wort bisher noch nicht gefunden wurde. Dagegen sind recht ansprechend die Erklärungen von רומר S. 436, von חמיבה S. 449 und von מרמין S. 552. Im Allgemeinen muss bemerkt werden, dass der Verfasser mehr behauptet als beweist, äusserst schwierige Dinge werden oft gar zu schnell abgethan. So z. B. ist gar nicht erwiesen, dass חיריה (S. 460) = Jidalah sei.

Wie bequem es sich der Verfasser macht, zeigt sich besonders bei der Erklärung der griechischen Lehnwörter, denen er ohne Weiteres eine aus dem Contexte errathene Bedeutung zuschreibt, ohne sich weiter um die Etymologie zu kümmern. Darum sind auch die griechischen Lehnwörter fast durchweg verkannt worden. Bei חוגג (S. 430) ignorirt der Verfasser gänzlich, dass der Text selber das Wort für griechisch ausgiebt. חוורנם (S. 430) ist nicht in דרסנא zu ändern, sondern mit Brüll, Jahrb. VII, 66 für acharnes zu halten. חולמית ist nach dem Verfasser ein Denominativum (!) von חול; wozu dann die Bemerkung: Cmp. Gr. ὅαλος, ὅεαλος? Also scheint der Verfasser seiner Sache doch nicht so sicher zu sein, wie er sich den Anschein giebt. חמימום, auch חמימום geschrieben, ist καταίτυξ. חילק ist nicht hebräisch, sondern lateinisch: halica. Der Verfasser ist überhaupt mit griechischen und lateinischen Etymologien sehr zurückhaltend, auch dort, wo diese auf der Hand liegen. Dass z. B. זום (S. 387) griechisch ist, beweist schon וומליסמרון, welches auch Jastrow für griechisch hält. Bei den historischen Namen וומום = Izates ist die Muthmassung (S. 386) Ζῶτος nicht am Platze. Dieser Name scheint jedoch ebensowenig griechischen Ursprungs zu sein wie וגבילא, welchem Worte Jastrow höchst irreführend ζυγίβρις an die Seite stellt. Dass חקרה und מסברא griechisch (ἄκρα, θήσαυρος) sind, bezweifelt heute kein Mensch mehr.

Das Richtige über לינא (S. 522 unter טונא) findet sich in Revue des études juives, 1892, S. 24. טרקלילא, besser אסטרקלילא (S. 558) ist ἀστραγάλιον. Gelungen sind zu nennen die Erklärungen von חומטריא S. 435, חמיסין S. 477, טרומיטא S. 550, טריקטה S. 554, טרקיא und טרקלרין S. 558, יהודאיקי S. 566. Eine Revision ist dringend zu empfehlen hinsichtlich der Artikel טברימי, טוק, טיטם, טיכום, טלנם, טרנים (s. über das letztere Wort Magazin für die Wissenschaft des Judenthums, 1893, S. 113), טיריון (s. Monatsschrift, 1894, S. 309).

Schlecht übersetzt, beziehungsweise falsch aufgefasst wurde unter Anderem die Stelle Aboth III, 14 (S. 416): the greater divine love consist in its being made known to him etc., statt: eine besondere Liebe ist ihm widerfahren; Nedar 81a הזהרו בחבורה (S. 416) beware of disregarding the benefits of collegiate studies — welch' langathmige Ausdrucksweise! Bechor 8b חביליה nicht „damage", übrigens auch bei Lewy II 5a, sondern Stricke, Verpackung. Bei חובלנית (S. 429) ist „a court" in der Uebersetzung unrichtig, da das Wort an und für sich nicht eben „vom Hofe", sondern auch von anderen Dingen gesagt werden kann; ähnlich auch טפסן S. 548b, welche nicht eben Pferdedecken, sondern Decken überhaupt sind. Die Uebersetzung „sensible" in dem Satze דברים של טעם (S. 543) ist gewiss falsch. Es sind ferner zu bemängeln die Uebersetzungen von חזרן, חיבוט, טכס im Piel, טפף (nur blosse Zahlen), טקס etc. — Die Abhängigkeit von Lewy, die auch sonst schon vielfach bemerkt wurde, tritt besonders in der Uebersetzung der Schlagwörter und der Auswahl der einzelnen Belegstellen hervor; doch wird hierüber erst dann zu reden sein, wenn das Werk vollendet vorliegen wird.

Budapest. Samuel Krauss.

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1893 erschienenen Einzelschriften.

II. Judaica.

André, Tony, L'esclavage chez les anciens Hébreux. Genève, Georg & Co., 1893. 197 SS. 8.

Asmussen, R., Die Leastämme. Ein Beitrag z. Urgeschichte Israels. (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1893 p. 378—415.)

Auerbach, J., Bibl. Erzählungen f. d. isr. Jugend. 2. Bdchen. 1. Mit 1 (farb.) Karte v. Paläst. 9. Aufl., VII u. 127 SS. — 2. Mit 1 Zeittafel u. 1 Anh.: Forts. bis zur Zeit Juda's des Makkabäers. 5. Aufl., 242 SS.) Leipzig. Brockhaus, 1893. 8

Bacher, W., Vgl. Graetz, H.

Bachmann, J., Der Prophet Jesaia nach der äthiop. Bibelübersetzung. Berlin, Felber, 1893. VIII, 108 SS. 4⁰.

— Die Klagelieder Jeremiae in der äthiop. Bibelübers. Auf Grund handschriftl. Quellen mit textkrit. Anmerkungen herausg. Halle, M. Niemeyer, 1893. 54 SS., 8.

— Tabellen zur hebr. Grammatik. Nr. XI. (verb. mediae gutt.) XII (v. tertiae gutt.), XIII (verb. פ״נ u. verb. assimilantia), XIV a b (verb פ״י u. פ״ו) XV (verb ע״ע), XVIII (verba ל״ה), XIX b (die doppelt schwachen Verben). Berlin, Mayer & Müller, 1893. qu. Fol. u. gr. Fol.

Bachmann, J., Präp. u. Com. zur Genesis. Heft 4.: capp. 34—44. Berlin, Mayer & Müller. 1893. III u. S. 151—198. 8.

— Dass. zum Jesaia mit wortgetreuer Uebers. 2. Heft: capp. 7—12. Ebdas. IV u. S. 91—162, 8.

Bäck, Dr. S., Die religionsgesetzl. Literatur der Juden in dem Zeitraume vom 15. bis 18. Jahrh. mit bes. Berücksichtigung des Schulchan Aruch. Trier, S. Mayer, 1893. 4 u. 115 SS., 8. [Aus: „Winter u. Wünsche, die jüd. Lit. seit Abschluss des Kanons".]

— Die Gesch. d. jüdischen Volkes u. seine Literatur vom babyl. Exil bis auf die Gegenwart, übersichtl. dargest. 2. Aufl. bereichert mit Anh.: „Proben der jüd. Literatur". Frankf. a. M. Kauffmann, 1893 XVIII, 546 u. V u. 104 u. XII SS., 8.

Baedeker, K., Palestine and Syria. 2. Ausg. Leipzig, Karl Baedeker, 1893, 8.

— Palestine et Syrie. Manuel du voyageur. Leipzig, Karl Bädeker, 1893. Mit 18 Karten, 44 Plänen und 1 Panorama von Jerusalem. CXVIII u. 442 SS., 12°.

Baentsch, B., Das Heiligkeitsgesetz Lev. XVII—XXVI. Erfurt, Güther, 1893. VII, 153 SS. 8°.

Baethgen, F. Vgl. Riehm, E. C. A.

Baltzer, J. P., Uebungsbuch zu der hebr. Schulgrammatik f. Gymnasien. 2. Aufl. (Ausg. A mit Wörterverzeichniss in gramm. Ordnung. Ausg. B mit Wörterverzeichniss in alphabetischer Ordnung.) Stuttgart, Metzler, 1893. VIII u. 150 SS., 8.

Bamberg, K., Schulwandkarte v. Palästina im biblischen Zeitalter mit polit. Carton. 1: 250 000. 8. Aufl., 9 Bl. à 53 × 36 cm. Farbendr.

Bamberger, M. L., Joseph Nachmias und sein Commentar zum Buche Esther. Th. II. Leipzig, Fock, 1893. 39 SS., 8.

Bardowitz, L., Die rationale Schriftauslegung des Maimonides und die dabei in Betracht kommenden philosophischen Anschauungen desselben. Darstellung u. Beleuchtung der von Maimonides versuchten rationalen Begründung der bibl. Vorschriften. Wien, Lippe, 1893 59 SS., 8. [S.-A. aus: „Magazin f. d. Wissenschaft d. Judenthums".]

Barth, J., Etymologische Studien zum Semitischen, insbes. zum hebr. Lexikon. Leipzig, Hinrichs, 1893. IV u. 76 SS., 8. (Wissenschaftl. Beilage zum Bericht des Rabbiner-Seminars in Berlin.)

Prof. Barth gehört zu denjenigen Gelehrten, deren Bücher man mit Spannung öffnet und mit Nutzen studirt. Seine ebenso in die Breite als in die Tiefe ausgedehnte Kenntniss semitischer Spracherscheinungen, nicht minder sein methodisches Verfahren sind zur Genüge bekannt, sowie dass er insbesondere der Erforschung des semitischen Nomens in der scharfsinnigsten Weise ganz neue Wege gewiesen hat. Wenn man viele andere nur mit Misstrauen auf den schlüpfrigen Boden semitischer, und im engeren Sinne hebräischer, Etymologie sich wagen sieht, kann man einem so erprobten Führer wie Barth mit Zuversicht folgen, da er selbst in Fällen, in denen nicht alle Zweifel gelöst werden, immer lehrreich und anregend ist. Wie Vieles in der hebräischen Sprachforschung noch unsicher ist, wird um so klarer, je tiefer man in dieselbe hineindringt, und selbst im Grossen und Ganzen einleuchtende Ergebnisse lassen sich kaum anders, als in mehr oder weniger hypothetischer Form vortragen.

Das kleine Büchlein, mit dem Barth uns zuletzt beschenkt hat, bringt eine erstaunliche Fülle von mit Geist und Gelehrsamkeit bear-

beitetem Material. Viele neue Aufschlüsse bieten sogleich die in § 1 besprochenen Metathesen, obwohl sich hie und da Manches einwenden liesse. Die Liste ist mit den angeführten natürlich noch lange nicht erschöpft. Man kann vielleicht hebr. מצח „Stirn", das Gesenius mit arab. פצח und aram. צמח vergleicht, eher mit arab. מחץ „glänzen" zusammenstellen. Obwohl der sprachliche Zusammenhang von hebr. אפר mit arab. ghubār kaum anzuzweifeln sein dürfte, ist die Behauptung, dass ersteres ursprünglich nicht „Asche", sondern „Staub" bedeute, nicht überzeugend. Die Stellen Jon. 3,6 und Job. 2,8 sind wohl so zu verstehen, dass dem Trauernden eine Schicht Asche auf dem Boden ausgebreitet wurde und er darauf sass, wie ja auch aus Jes. 58,5 und Esth. 4,3 zu ersehen ist. Auf den Boden setzte man sich ja wohl auch zum Essen und verschiedenen Verrichtungen (Gen. 37,25). Wenn אפר in der Mischnah nur mit einem erklärenden Zusatz „Asche" bedeuten soll, so muss man fragen, warum nicht auch עפר gelegentlich in derselben Weise Verwendung findet. Endlich aber beweist (die von Barth nicht angeführte Stelle) Bēza 1,2 den unbefangenen Gebrauch von אפר für „Asche", da der Genetiv כירה lediglich das folgende מוכן erklärt, während der Gegensatz zu עפר aus dem vorhergehenden Passus erhellt. (S. übrigens S. 21 Anm. 1 und die Parallele Jer. 6,26 n. Micha 1,10.)

Zum Wechsel von ב und פ möchte ich ferner die von mir (JRAS. 1891, p. 510) vorgeschlagene Gleichung בעל = φαλλός erwähnen. Für das Phönizische, das hierbei wahrscheinlich zunächst in Frage kommt, hat Schröder (Gramm. p. 113) weitere Beispiele beigebracht. Möglicherweise lässt sich mit der Wurzel בעל — für dessen Grundbedeutung „die Ehe vollziehen" „zeugen" ich noch weitere Belege gesammelt habe — auch gemeinsem. פעל, das ja im Hebr. auch in der Bedeutung „schaffen" (Spr. 16, 4; Job 36, 3) vorkommt, vereinigen (vgl. neupun. בעלפעל Levy, Phön. St., III, 75). Die Bedeutung „thuen" ist ja aller Wahrscheinlichkeit nach nur aus Specialbedeutungen verallgemeinert (vgl. aram. עבד, aeth. gabara u. a. m.) Ein interessantes Beispiel für den Wechsel der Labialen im Mittellaut ist arab. šabbūr, das schon Freytag als von שופר[1]) entlehnt vermuthet. Für die Entlehnung würde ja auch die Beibehaltung des ש sprechen. Als Beispiel für den gleichen Wechsel im Auslaut ist wohl auch das schon von Petermann angenommene נוב = sam. נוף zu erwähnen.

Barth will hebr. די „Genüge" als Rückbildung aus כדי, dessen כ wurzelhaft und das überhaupt mit aram. כדו (mischn. כדאי) gleichbedeutend sei. Ungeachtet der wahrscheinlichen Identität von כדאי mit כדו ist wohl eine schärfere Scheidung zwischen diesen beiden einerseits und hebr. די andererseits möglich. Ich glaube, dass man mit Gesenius eine Wurzel דיי annehmen kann, aber auf Grund einer Metathese mit arab. ודי „Entschädigung geben". Beispiele für ähnliche Metathesen giebt Barth S. 10. Die Bedeutung „Zufriedenstellung" ergiebt sich auf diese Weise für די ohne Zwang

Zu denjenigen Fällen, in welchen hebr. ש ebenfalls radicalem arab. ש entspricht, ist auch רעש „beben" (Gesen.) zu rechnen. Die von Barth (S. 41), allerdings nur vermuthungsweise vorgeschlagene Erklärung von ממון aus arab. מ־מאל dürfte kaum stichhaltig sein. Ist das Wort nicht eher aus מאמון contrahirt? Die gleiche Bildung מטמון giebt jedenfalls eine interessante Parallele. Eine Nominalform der Wurzel אמן würde

---

[1]) Dessen Kamez wie ō gesprochen worden zu sein scheint. Ein anderes Beispiel ist שנער, das Saʿadjah und Jefeth mit אלשינור wiedergeben.

auch zum Begriffe gut passen, wie in חיל und הון, während der Ausfall des 1. Radicals durch das bekannte מָסֹרֶת (so auch מַכּוֹלֶת mit Verkürzung des Vocals und Schärfung der Silbe) hinreichend belegt ist.

Während diese anspruchslosen Zeilen weit davon entfernt sind, ein volles Bild von der Reichhaltigkeit des kleinen Buches zu geben, wollen sie hauptsächlich zum Studium desselben anregen.

Ramsgate. H. Hirschfeld.

Barwasser, A., Die sogen. Rachepsalmen in neuer Beleuchtung. (Neue kirchl. Zeitschr. 1893. S. 219—251).

Basset, René. Les apocryphes éthiopiens, traduit en français. Th. I. Le livre de Baruch et la legende de Jérémie. Paris, libr. de l'Art. independent. 1893. 43 SS., 16⁰.

Baudissin, Wolf Wilh. Graf., Die alttestamentl. Spruchdichtung. Rectorats-Rede. Leipzig, S. Hirzel, 1893. 24 SS., 8.

Beecher, H. W., Bible studies: readings in the early books of the Old Testament, ed. from stenographic notes of T. J. Ellinwood by J. R. Howard. New-York, Fords. Howard & Hulluct, 1893. 438 SS. 12⁰.

Benzinger, J. Hebräische Archäologie. Mit 152 Abbildungen im Text Plan von Jerus. u. Karte v. Palästina. Freiburg im B. J. C. B. Mohr, 1893. XX u. 515 SS. 8. (Aus: Grundriss der theol. Wissensch., bearb. v. Achelis, Baumgarten, Benzinger etc. II. Reihe, 1. Bd. 6 Abth.)

Berger, S., Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge. Paris, Hachette, 1893. XXIV, 443 SS., 8

Billeb, Herm., Die wichtigsten Sätze der neueren alttestamentl. Kritik, vom Standpunkte der Phropheten Amos u. Josua aus betrachtet. Ein Beitrag zum Schriftverständniss. Halle a/S, E. Anton, 1893. VII u. 136 SS., 8.

Birnbaum, N., Die nationale Wiedergeburt des jüd. Volkes in seinem Lande, als Mittel zur Lösung der Judenfrage. Ein Appell an die Guten und Edlen aller Nationen. Leipzig, Literar. Anst., Schulze. 1893. 44 SS., 8.

Blaikie, W. G., The Book of Joshua. London. Hodder, 1893. 410 SS., 8.

Bleek, Frdr. Einl., in die hl. Schrift. Th. I. Einl. in das alte Testament. Herausg. v. Johs Bleek u. Ad. Kamphausen. 6. Aufl., besorgt v. J. Wellhausen, Berlin, G. Reimer, 1893. VIII u. 632 SS., 8.

Bleicher, C., Bibl. u. jüd. pragmatische Gesch. seit Ersch. der Welt bis auf die Gegenwart. Bd. I. Von Ersch. der Welt bis zur Zerstörung des 2. Tempels. Heft 1. Wien, A. Schulze 1893. S. 1—32, 8. (In hebr. Sprache.)

Bloch, Moïse, Histoire des juifs de M. Graetz, traduit de l'allemand. T. IV De l'époque du gaon Saadia (920) à l'epoque de la Réforme (1500). Paris, A. Durlacher, 1893. 472 SS., 8.

Bloch, Moses. Der Vertrag nach mosaisch-talmudischem Rechte. Budapest, L. G. Fock, 1893. X. u. 108 SS., 8. [Wissensch. Beil. zum Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest.]

Blomfield (Bish. of Colchester), The Old Testament and the new criticism. London, Stock. 1893. 350 SS. 8.

Blum, A. Vgl. Leroy-Beaulieu.

Blumenthal, S. Vgl. חתם סופר.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Der Midrasch Bereschit rabba.

Von

Dr. J. Theodor.

(Fortsetzung.*)

Parascha L.

194) עד שלא הגיע לבית אוריאו[1] שלו היה מהלך כפגן[2], Ar. (פגן, VI 293) עד . . . לבית אוריאו שלו ס"א למיתורין שלו ס"א עד שלא הגיע למדינה היה מהלך כפגן, Ar. (מתרין, V 293) עד שלא הגיע למיתורין שלו מהלך כפגן, Ar. (קלמין, VII 102) עד שלא הגיע למדינה היה . . כפגן; Agg. (2) עד שלא הגיע לבית אוריין שלו היה מהלך כסגן[3].

195) ארכי יודיקי[4], ebenso Ar. (ידקי, IV 111); vgl. ישב, IV 165); Agg. (3) ארכי דיינים.

196) דבשקר דבנבל מטהדין וקלאפגדר[5] קוושקר; Ar. (קלפגדר, VII 111) קושקר רב שקר (דבשקר) רב נבל מסטה דין וקלאפגדר; Agg. קץ שקר, ורב שקר, רב מסטירין, רב נבל, וקלא פגדר.

---

*) Oben S. 244, Z. 2 lies: מפתתה.

1) P אנתרין, R[1] אודיין und אודן, vgl. Koh. I 36, Anm. 1.

2) PJ[1] כסגן.

3) Sp. Agg. כפגן, vgl. מ"כ.

4) Für diese gewiss ursprüngliche La., die in A und Ar. erhalten ist, haben schon PEL wie Jalk. und Raschi die La. der Agg. ארכי דיינים (הדיינין), welche das ungewöhnliche Fremdwort übersetzt widergiebt. Solche Beispiele, wie archaistische oder Fremdwörter durch erklärende, leichter verständliche Lesarten ersetzt wurden, sind neben dem hier folgenden ארכי הדיינים für ארכיקריטים in unserer Zusammenstellung auch: No. 18 מגרתיקו für מגושתקו, No. 23 השדים für המריאים, No. 54 אנתיתא für אסתה, No. 83 הברור für היימרוד (המרוד), No. 139 מקטרג für מקרטוע (מקרטע), No. 182 מהוגנין für הוגנסין, No. 213 ערותן für עדותן, No. 221 שטר שילוח für לוקטור, No. 225 מקום für שית, No. 239 und No. 326 נימא für ניניא, No. 263 שערין, שעורין für סעדין, No. 294 עריבה für עדשה, No. 311 פרנסה für אנונה, No. 316 שריתא für תניתא, No. 318 כלי ידים für כלידרים. Vgl. auch Perles, Etymologische Studien, S. 5fg.

5) In A das erste, dritte und vierte Wort durch Doppelpunkte getrennt; in דבנבל das ד undeutlich und vielleicht auch נבל zu l.; מטהדין radirt. Im einzelnen haben 1) ER[1] קו שקר (RJ = Agg.), L קב שקר, P קיושקר; 2—3) PELJR[1] רב (ורב) שקר רב נבל; 4) E רב מסטירין, ebenso P (od. מסטידין zu l.), J[1] ורב מסטרין, R[1] ודב מסטי דין (auch in der ed. pr. des Midrasch מסטידין); 5) P וקלא אפגדר, J[1] וקלפגדר, R[1] וקלא אפגדא. Vgl. auch die Varr. bei Koh. und die Worterklärungen bei Levy IV 305 und dagegen Fleischer ebend. IV 482.

197) ולוט היה ארכיקריטים שלהם, ebenso Ar. (קרטים, VII 196) לוט היה ארכי הדיינים; Agg. ולוט .. ארכי קריטים שלהן שבכולן.

198) דקרנין סלקין ומנדרין לעלמא (כמן[1]) Ar. (דקרן, כמן תרתין קרנין; Agg. (10) כמין תרין[2] דקרנין וכו' (III 131 דנדור[3] סלקין ממדינחא ומנדרין וכו'.

199) (l. עירני) עירנו ואחד[5]) פטרונין אחד בן מדינה[4]), ebenso Ar. (ערן, VI 270); Agg. (12) ואחד מן המדינה פיטרונין אחד עורוני[6]).

Parascha LII.

200) השיבן שבת אב מותרת להן ובת אם אסורה בשמותן[7]) לפיכך כמנהגן, Ar. (אח, I 54) השיבן שבת אב מותרת להם כשיטתן; Agg. (11) nur ובת אם אינה מותרת לפיכך השיבן כמנהגן השיבן.

201) שהיא מתחייבת לו שבע מלאכות למה שבעה דינרין מפני[8]) מוחנת ואופה ומכבסת ומבשלת ומניקה את בנה ומצעת את המיטה ועושה בצמר לפיכך עושה לו כן המורד על אשתו . . . למה ג' דינרין מפני שהוא חייב[9]) לה שארה כסותה ועונתה, Ar. (שבע, VIII 15) למה ד' .. מתחייבת לעשות ד' .. מכבסת . . . ומצעת המטה ומזוה וכן המוריד . . . למה ג' מפני שהוא חייב לה ג' שארה וכו'; Agg. (12) ולמה שבעה דינרין כנגד שבעה מלאכות שהאשה עושה לבעלה .. ואופה, ומבשלת, ומכבסת, ומניקה .. ומצעת לו את המטה, ועושה בצמר, לפיכך שבעה, וכן המורד . . . למה שלשה כנגד שלשה דברים שהוא מתחייב לה שאר כסות ועונה.

Parascha LIV.

202) מקומה של סדום (שחרב[10]), ebenso Ar. (קלר, VII 114); Agg. (2) מקומות וכו' (שחרב[11]).

---

[1]) P תרין דוקרנין R[1], תרתין דיקרנין R, כמן תרין קרנין סלקין ומנדרין לעלמא.

[2]) Koh. vermuthet, dass תרין ein sp. Zusatz ist, was A zu bestätigen scheint, doch das Wort auch j. Ber. 2c und j. Joma 40b; das. auch דנדור דסלקין מן מדינח'.

[3]) Frkf. דנהר, sp. Agg. דנהורא.

[4]) R[1] המדינה.

[5]) R[1]J ואחד עירוני.

[6]) Sp. Agg. עירוני, so auch E; ed. pr. מן העיר.

[7]) So auch in cap. 18 in A aus בשימתן das. corrigirt. Die La. der Agg., mit der J (כשימתן השיבן), wie A selbst und P in cap. 18 übereinstimmen, scheint die richtige zu sein, zu der שבת אב וכו' in A und Ar. (sofern es noch das. zum Citate gehört) als Erklärung zugefügt wurde, die sich auch mit einem andern Schlusse hier in P findet: כשמתן השיבן שבת .. ובת אם אסורה לכך אחותי בת אבי שהיא מותרת כמדגכם; auch R = Agg. und erklärt שבני מח לא היו נוהגים בקרובות מן האב אלא מן האם, vgl. מ"כ.

[8]) P מפני שהיא חייבת לו, J שהיתה מתחייבת.

[9]) P מפני שהוא חייב לה ג', J מתחייב.

[10]) Ebenso PR.

[11]) Sp. Agg. שחרבו und שחרבי.

203) אי זהו גולן ר'[1]) לעזר בר קפרא זה שגוזל . . . ר' שמעון בן יוחי . . מהכא והבאתם גזול את הפסח וג' מה פסח מום שבגלוי אף גולן בגלוי, ebenso Ar. (גול, II 264) ר' אלעזר בר קפרא אמר זה . . . בן יוחי . . את הפסח מה פסח מום שבגלוי אף וכו'; Agg. (3) בר קפרא אמ' זה שהוא גוזל . . בן יוחאי . . ואת הפסח ואת החולה מה פסח וחולה מומן בגלוי אף וכו'.

204) חמר ביעין (קופד[2], ebenso Ar. (אשל, I 315); Agg. (6) קופד חמר ביעין (עינולא[3].

Parascha LVI.

205) נקרא שמה מאכלת (למה[4], ebenso Ar. (מאכלת, V 66); Agg. (3) למה נקראת סכין מאכלת.

206) דיינער ביה (יצף לההוא[5], Ar. (צף, VII 34) יציף לההוא דנער ביה; Agg. (4) יצף לההוא גברא דינער וכו'.

207) נשלו דמעות ממלאכי השרת עליה ושחה (וסכין איכן הוא[6], ebenso (Ar. שח, VIII 47); Agg. (7) נשרו שלש (וסכין היכן היא[7] דמעות . . השרת ושחת הסכין.

208) מפילחה אמרה הואיל מן הפלח הזה (לאשה שהעשירה[8] העשרתי אינו זז מתחת ידי, ebenso Ar. (פלח, VI 340) . . לאשה הואיל ומן הפלח הזה נתעשרתי . . ידי; Agg. (11) משל לאשה שנתעשרה מפלכה אמרה הואיל ומן הפלך הזו התעשרתי עוד אינו זז מתחת ידי לעולם.

Parascha LVIII.

209) דלא הוה בר נש רב זבן (אותו היום מינוהו ארכיסטרטיגוס[9] מדבר נש זעיר (a. R. ס"א[10]) דלא יהא בר נש רב מדבר עם בר נש זעיר), Ar. (ארך, I 286) זבין . . ארכיסטרטיטגוס דלא יהא . . אותו מדבר וכו', Ar. (ישב, IV 165) מבר נש וכו' . . ארכי סטרטיגוס;

---

1) P ר' אלעזר בשם בר קפרא אמר.
2) Auch in EJ nicht עינולא.
3) So auch Frkf., dagegen קופר Wln. u. a., vgl. No. 190.
4) Ebenso PEJ.
5) E להדוא דינער, PR לההוא דנער.
6) P וסכין היכן היה נשלו דמעות . . ושחה, E נשלו דמעות.
7) Sp. Agg. היה.
8) P משל לאשה שהעשירה מפילחה . . ומן הפלח הזה העשרתי עוד . . לעולם vgl. ob. No. 140. — In APJ fehlt der in den Agg. noch folgende Satz כך אמר אברהם כל שבא לידי אינו אלא בשביל שעסקתי בתורה ובמצות לפיכך איני רוצה שתזוז מזרעי לעולם.
9) P ערכי איסטרטיגוס.
10) Mit der La. des ס"א stimmt überein P דלא יהא בר נש רברבן מדבר עם אינש זעיר und E דלא יהא בר אינש רב מדבר עם בר אינש זעיר. Diese La. braucht nicht auf dem „seltsamen Fehler" zu beruhen, dass מְדַבֵּר st. מִדְבַּר gelesen wurde, noch kann man sie, da auch P sie bietet, als einen Beweis für die Jugend der Hs. E anführen, wie es Lerner a. a. O. S. 141 thut, vgl. noch w. u.

אותו היום מינו אותו ארכו סטרטינוס דלא יהי בר נש רב (7) Agg. וכין מן בר נש וכו'.

210) עפרן תניינא חסר ו' (1עפרן, ebenso Ar. (VI 239) עפרן תניינא חסר וי"ו; Agg. עפרן כתיב חסר וא"ו.

Parascha LIX.

211) ר' מאיר אזל לממלא . . אמר להן מאי (2זה משפחה אתם אול לממלא . . מאיזו וכו' (V 164) ebenso Ar. שמא מעלי אתם; Agg. (1) אמר להם תאמר ממשפחת בית עלי אתם (3. . אול למעלה.

Parascha LX.

212) ומחברותיה (4ממספוטמיה, ebenso Ar. (V 192) ממספוטמיא וכו'; Agg. (1) שבא מאכסמיא וכו'.

213) (5עידותן, ebenso Ar. (עד, VI 170) עדותן; Agg. (5) ערותן.

214) . . אמר (ר' יצחק אמר פרדיכסום6, ebenso Ar. (VI 412) פרדכסום; Agg. (7) . . אמ' לשבח פרדוכום.

215) (7קרמטל, ebenso Ar. (VII 208); Agg. (8) קרטיל.

216) (8קונבי, ebenso Ar. (VII 136); Agg. (10) קונבי.

217) דווין ושפויין, ebenso Ar. (שף, VIII 127); Agg. (13) דווים ושפופין.

Parascha LXI.

218) (9לכלוכית, ebenso Ar. (V 41) ליכלוכית; Agg. (2) לחלוחית.

219) שקיטרה(10 . . . קטורה(11) כזה שהוא חותם גנוכה(12) ומציאה, ebenso Ar. (קטר, VII 86) ומוצאה וכו' שקטרה . .;

---

1) J עפרון תניינא חסר וי"ו, E עפרן תיניינא, vgl. Pesikta 95b und מנחת ש"י zu Gen. 23,16.

2) P שמא ממשפחת בני עלי, J בני עלי . . תאמר.

3) Sp. Agg. לממלא, vgl מ'כ; ed. pr. לחדא נמלא.

4) Ebenso P und ohne שבא, das Koh. ohne Grund ergänzt, vgl. ob. Jahrg. 38, S. 9, Anm. 2.

5) PJ טרותן!

6) Ebenso E; in R פרדכום שני לדוכום! — In A das. nach ר' ברכיה auch nicht אמר לנגאי.

7) Ebenso J; in R וחברו כמו כן בשבת המעביר קרסטל . . קרשטל, vgl. Koh. Anm. 3.

8) Ebenso EJ1, P קונכי u. גונבי in R die La. der Agg. nach Targ. zu Ri 4,18 erklärt, vgl. Levy TW. I 149.

9) In A corrigirt לחלוחית nach der andern Schreibung; P crmp. לכלובית; in A auch cap. 48(16) לכלכית, vgl. No. 285 und ob. S. 108 Anm. 6. Pesikta rabb. ed. Friedmann S. 81a ist ליכלוך (so auch Pesikta S. 58a) ohne Grund in ליחלוח geändert.

10) Auch PE שקיטרה, J שקטרה.

11) Ebenso PEJ JII R1 ohne מן קטר; in PJ auch nicht קשורה וחתותה

12) E גימכה, J Chr. § 1073 גנובה, J גנוחבא, P נוחבה, R1 גנויביה.

Agg. (4) שמוקטרת . . קטורה מן קטר כוה . . גנוכה[1]) ומצאוה בחותמה קשורה וחתומה.

220) תגרין ואמפורין (תגר, VIII 203 Ar. תגרין ואנפרין[2]); Agg. (5) תגרין לופרין.

221) והוא לוקטור (ואיכן[3], ebenso Ar. (גמ, II 273); Agg. (7) והיכן שטר שילוח שחילק בן בניו.

222) כל צור שכתוב במקרא שלם, ebenso Ar. (צר, VII 44); Agg. כל צור שכתוב במקרא מלא כל צור במקרא שלם.

Parascha LXII.

223) היו מהלכין לפני מיטתה וראו אי זה שיית מופנה לאבינו[4]) אברהם וקברו אותה בדיוטרין שלו, ebenso Ar. (דיוטר, III 46; vgl. שית, VIII 69) לפני מיטתה וראו אי זו שית מופנה לאברהם לפני ממתה וראו גנה[5]) מקום מופנה לאבינו (Agg. (3) אבינו וכו'; אברהם וקברו אותה בדיוטרין שלו במקו' המוכן ומזומן לו.

224) לייחם שמו של רשע, ebenso Ar. (קרקר, VII 67); Agg. (5) שניו של רשע.

Parascha LXIII.

225) כמה כירכורין וכו'[6]) ר' אבא בר כהנא בשם ר' בירי, ebenso Ar. (כרכר, IV 327); Agg. (7) ר' אבא בר כהנא אומ' כמה כרכורין וכו'.

226) שמשטף את המרחץ . . את בן המלך . . שיצא פידיכיטא[7]) פרכיטא . . המלך . . שיצא וסירתו[8]) וסירתו עימו, Ar. (VI 426); Agg. (8) פרכיטא שהוא משטף את בית המרחץ . . בנו של מלך . . שיצא הוא ותצא סריותו עמו (וסריותו).

227) מטמעי שימשא (מטמע, IV 44 Ar. מטמעי שמשא); Agg. (8) יומא[9]).

---

[1]) Frkf., Stett. גנוה, Wrsch., Wln. גנוכה und in allen שמקוטרת.

[2]) Mit A und Ar. in Uebereinstimmung auch j. Targ. I תגרין ואמפורין, PJ (wie Agg.) ולופרין, R[1] ולופרין (?) עברין, vgl. Cohn in der Monatsschrift Jg. 37, 432. Nachmanides citirt (zu Gen. 25,3) תגרין ולפרין; das. auch die La. אעג דאנן מתרנמין (vgl Levy, TW. I 37), dagegen richtiger in AP דאינון מתרנמין, J דאינון מתרנמין ואמרין, J Chr. דאינון מתורנמין (vgl. auch Berliner, Onkelos S. 113), Agg. דאינון מתרנמי תרגומי ואומרים (dafür מ"כ in Frkf.: אומרים), Wln. אימרין!

[3]) Ebenso E לוקטור . . ואיכן, O[1] ליקטול, in PO[2] das Wort weggelassen, in Agg. durch שטר שילוח וכו' ersetzt; J והיכן הוא נותן לבני קטורה!

[4]) In PJ schon dafür מקום, wie in Agg., doch die Glosse במקום המוכן וגו' nicht in PJ, vgl. מ"כ.

[5]) Sp. Agg. גבה.

[6]) Vgl. ob. No. 71.

[7]) ER פרכיטא, vgl. Koh. und Fürst a. a. O. S. 185. Diese La., auch durch A belegt, ist nicht zu bezweifeln, wenn auch JR[1] = Agg. פרביטא haben.

[8]) Vgl. Koh. Anm. 2.

[9]) Dieser Fehler auch in P; JR ממעי יומא.

228) ארנגטין[1]) . . קומי . . ועל ארנגטין . . קדמיהון, ebenso Ar. (I 272); Agg. . . . ארגינטין[2]) . . קודמיהון . . ועאל חד ארגינטין קודמיהון.

229) דמדינתא נסאתון ואקימון על טכסא[3]), ebenso Ar. (טכסא, IV 30) ואוקימן על טכסא[4]) נסאתון; Agg. על נסבוהן ואיקמון[5]) מטכסא וכו'.

230) בני אנא קילין (קילוון l. אנא דיתאוון[6]) בני, Ar. (קלוון, VII 98) אנא קלון אנא דירשון[7]) בני בני; Agg. אנא קלון דתאוון בני.

231) זה כלו אדירי שער הה"ד וכו' (יצא[8], Ar. (שער, VI 96) יצא כולו מפוזר ומפורד כאדרת לזרותו; Agg. כולו אדרי הה"ד וכו' כמוץ וכקש מאדרא הה"ד וכו'.

232) אבל אין לה (לו l. פה אבל אסור לדבר[9]), ebenso Ar. (עדש, VI 177); Agg. (14) כך אבל אסור לו לדבר.

Parascha LXIV.

233) מלמד . . מנוּדר מלמד שעלו בו צמחים[10]) Ar. (נר, II 345) מגורר . . צמחים כמד"א להתגורר[11]) בו צמחים; Agg. (9).

Parascha LXV.

234) מקרולפרזם, ebenso Ar. (V 231); Agg. (11) מקרוא[12]) לפרום.

235) וקרח לקווץ[13]), ebenso Ar. (קוץ, VII 73); Agg. (15) משל לקווץ וכו'.

---

1) Auch P ארנגטין.
2) Sp. Agg. ארגיניטון.
3) J טיכסא.
4) Nicht נסבתון, wie Koh. emendirt, vgl. w. u. No. 244, 273, 288; Levy III 402, und Kohut V 351.
5) Frkf. ואקמון, Wln. ותקמון!
6) P דתאוון, RJ דיתוון, vgl. Levy I 50, Koh. I 49 und III 280 (an beiden Stellen unrichtig emendirt). Das in APJ[1] אולן ואוון (Agg. ואתוון), u. in ARJ[1] auch ohne בי.
7) ed. pr. דיתוון und so auch in Frkf. u. a., vgl. מ'כ; Stett. דיחמון.
8) Ebenso PE, in A noch אדירי überschr. כאדרת, J כלו אדרת שער; die La. der Agg. dagegen in R
9) P כך אבל אין לו פה ואסור לדבר, vgl. Baba batra 16b.
10) In A überschr. כמ' דאת אמ' ויקח לו חרש להתגרד בו, wohl eine Correctur von anderer Hand; auch in PJ fehlt dieses hier nicht passende Citat (להתגרד mit ר), das רד'ל gezwungen erklärt, und das fehlerhaft in Agg. (mit ר) steht (vgl. auch Koh. Anm. 3.) Aus dieser Deutung des Midrasch ist daher nicht im Geringsten zu schliessen, was Levy I 365 annimmt, dass man in Hiob 2,8 להתגרר gelesen habe. Der Zusatz scheint aus R zu stammen, wo die Stelle erklärt ist: שעלו בו צמחים שפרח בו שחין הא כמא דאמר להתגרר בו דא'וב מגחת zu Hiob l. c. — Vor מנורר מלמד וכו' steht nicht דא מנרר in APEJ, vgl. ob. No. 135.
11) Frkf. להתגרר, Wln. u. a. להתגרד.
12) Diese Schreibung auch in PJR, vgl. Koh. ebend.
13) Vgl. ob. S. 11 Anm. 7.

236) אדרעי דאבונן יעקב כתרין עמדין דיפרוסופא[1, Ar. (VI 438) אדרעי . . דפרסופא; Agg. (17) סיפה אדרעין . . דיפרא[2].

237) אף אני בו בלשון, ebenso Ar. (II גד 234); Agg. (18) בן אף אני בו בלשון חיך[3].

238) והיו מנסרין אותו והיה[4] צווח ויי ויי דארניות לבריי, Ar. (חמר, III 433) והיו . . אותו . . צוח ווי ווי דארנות לבוראי; Agg. (22) והיו מנסרים בו והיה מצוח ואומר ווי אוי שהכעסתי לבוראי.

(Fortsetzung folgt.)

1) J דפרספא, crmp. P דיפרא ציפא, E ציפה . ., R דיפתרא צופה R[1] דפרצופא שם מקום! (Wln. in Raschi ganz sinnlos דיאפר, wie auch Koh. citirt).

2) Sp. Agg. דיפרא סופא.

3) חיך בו (in einigen Agg. חיך) fälschlich wiederholt aus dem vorhergehenden Satze אל הקבה ליתקב . . חיך בו בלשון וכו', wie die Stelle auch in A lautet; hier fehlt חיך בו auch in PJR, vgl. jedoch w. u. No. 241.

4) J והוה מצות וי וי דאכעסת לבריי, P והיה צווח ויי דאכעסתי לבריי.

Hebräische Handschriften-Fragmente in der Stadtbibliothek zu Trier.

Von

Dr. **J. Bassfreund.**

(Fortsetzung.)

Piutim für Sabbathe, Fol. 9—11.

Fol. 9, bis auf einige verwischte Stellen gut erhalten, aus Kalirs Keroba für החודש, beginnt mit עיבור מעברים aus אדון מקדם, die beiden Kadosch-Strophen wechseln je nach einer Strophe mit einander ab. Der סילוק fehlt, dafür der Pismon Isaac Giath's ימי חדות (Z. Lg. 196), darauf ובכן ולך תעלה קדושה; die Schibatha fehlt. Auf der 2. Seite folgt unter der Ueberschrift יוצר לשבת הגדול Jozer ארנן חסדך (Lg. 133, 32) von Tobelem, welches mit den Worten סורק משומר בענביו abbricht[1]).

Fol. 10, aus der Keroba Tobelems für denselben Tag, beginnt mit den Worten ואמהן דלא טבילן aus dem Seder אלקי הרוחות (Lg. 130, 9); bei יין כי יתאדם beginnt ein neuer Absatz mit grossen Initialen.

1) Von abw. L. A. heben wir hier hervor: אלוה כי קלם u. למר בכו in Strophe IV; נצנים וורעים הפריח und לאבול לא כל הימנה statt הימנה Strophe V.

Fol. 11, Fortsetzung, auf חסל סידור פסח folgt ככתוב mit den Versen Jes. 51, 11. Obadjah V. 21, welche auch bei Zunz (Lg. 130, 9) aufgeführt sind, sodann ימלוך ד' לעולם und ובכן ולך תעלה קדושה, also wieder ohne סילוק.

Unmittelbar darunter befindet sich die bereits erwähnte Nachschrift in kalligraph. Schriftzügen: תמו ארבע פרשיות שבח ורננים לא דר במרומות אמן סלה חזק המסיפר לא יווק לא עתה ולא לעולם עד שיעלה חמור בסולם אשר יעקב חלם.

Die zweite Seite enthält, offenbar von anderer Hand, Isaac Giath's Pismon ימין ישע (Lg. 196) mit dem Eingang יה אנא; in den ersten Zeilen der letzten Strophe heisst es hier תעלה statt העלה bei Zunz (a. a. O.).

Für das Pessach-Fest, Fol. 12—21.

Fol. 12, 2. Tag des Pessach-Festes, bis auf einige verwischte Stellen auf der ersten Seite gut erhalten, beginnt mit den Worten אז כל חיתו יער aus להיות לי לעד in Kalir's Keroba, die hier mit לא נא לשולם תוערץ und ובכן ולך תעלה קד' schliesst, also ohne סילוק. Darauf folgt eine 2. Keroba, von Joseph Tobelem, der eine Ueberschrift vorangeht, von der nur die Worte ובקרובון העמר זו קרובן . . . יום העמר, noch zu lesen sind; vor בקרובון scheint מוסיפים gestanden zu haben. 1. das Magen אברת יונה, nach אב (Zunz, Lg. 130, 63) schliesst mit ללמד לחניכים הבאת העומר, darauf ככתוב [1]) mit 8 Versen, von denen die ersten Lev. 23, 9 und 10 sind und der letzte, Jes. 44, 23b, den Uebergang bildet zum Schlusssatze יתפאר המרומם בכל מעבדו, den Namen יוסף zeichnend.

2. Mechaje, dessen erster Theil מלוש בצק (Lg. 130, 64), die Buchstaben מ bis ת enthaltend, mit תנופת עומר למחרת schliesst, worauf dann wieder Verse mit ככתוב folgen, der erste Levit. 23, 20, der 6., wahrscheinlich auch der letzte, bricht beim ersten Worte השיר, Jes. 30, 29 ab.

Fol. 13, ½ Blatt, ein Längenstreifen, die rechte Hälfte enthaltend, an vielen Stellen schwer, mehrfach überhaupt nicht leserlich, wahrscheinlich zu derselben Keroba gehörig, aus מזרף אריה (Lg. 131, 67). Die ersten Zeilen sind nicht lesbar, doch dürften sie kurz nach dem Anfang des Stückes beginnen. Darauf לא נא und der Pismon ארמון mit den voraufgehenden

[1]) Bei Zunz fehlen hier wie im folgenden Stücke die Verse.

Kadosch-Strophen יחודש und יחובב (Lg. 133, 30)[1]), darauf die Kadosch-Strophen wiederholt, ובכן ולך תעלה קדושה und נקדישך[2]); dann folgt noch der Pismon אומר לאסירים mit dem Refrain יכון בחסדך (Lg. 133, 29).

Fol. 14 Fortsetzung, links oval zugeschnitten, der Text aber nur sehr wenig beschädigt, beginnt mit dem Buchstaben ד.

Zunz führt die beiden letzten Strophen an; da die vorletzte Strophe dort offenbar Fehler hat — der Buchstabe ר würde ganz fehlen — so möge dieselbe nach der besseren L. A. unserer Handschrift hier einen Platz finden,

---

[1]) Dieses und das folgende Stück ist bei Zunz a. a. O. für den achten Tag aufgeführt, und zwar in umgekehrter Ordnung, יכון vor ארמון. Bei dem Letzteren bemerkt Zunz: „vielleicht für den zweiten Tag (so in cod. Rossi 405) oder den Zwischensabbath". Da in unserer Handschr. beide Stücke dem מעריב für den 7. Tag vorangehen, andererseits auf das Stück מורח, das auch im Zunz für den zweiten Tag aufgeführt ist, unmittelbar folgen, so dürften sie zweifellos in unserer Handschrift die Fortsetzung der Keroba für den „Omer-Tag", worauf auch der Inhalt des Stückes ארמון hinweist, ausgemacht haben. Dass die bei Zunz für den zweiten Tag aufgeführte Keroba unvollständig ist, ergiebt sich schon auf den ersten Blick daraus, dass sie dort nur 5 Nummern zählt, während sie mindestens aus 6 Nummern ausser dem סילוק bestehen müsste. Das Schema für den Bau der Keroba bei Tobelem, der hierin älteren Mustern folgt, ist nämlich Folgendes:

I Magen, II Mechajeh, beide mit je einem besonderen Schlusssatz, welcher auf Bibelverse folgt, III Keduscha, aus mindestens 4 Nummern bestehend ausser dem סילוק: 1. mit ימלך und ואתה קדוש am Schlusse; 2. mit לא נא beginnend und הי וקים am Schlusse; 3. mit לא נא לעולם u. s. w. am Ende; 4. ein Kadosch-Pismon, dessen Refrain תתרץ eine Kadosch-Strophe bildet, gewöhnlich den Namen zeichnend. Darauf erst folgt der Silluk. Zwischen Kadosch-Strophe und Silluk ist der Platz für Erweiterung durch andere Pismon, Illustrationen der Tageslection, Seder u. dergl.

Aus diesem, bei Tobelem feststehenden Schema ergiebt sich zunächst, dass in der Keroba für den zweiten Tag bei Zunz auf das מורח (67) zunächst לא נא לעולם תוטרק, dann ein Kadosch-Pismon nachfolgte und dann der Silluk hierauf. Ferner ergiebt sich hieraus, dass der Kadosch-Pismon ארמון (133, 30) nothwendig dem Pismon יכון, der die Kadosch-Verse nicht hat, vorangegangen sein muss. Beides ist nun in unserer Handschrift der Fall. Dass der Silluk fehlt, ist eine in dieser Handschrift regelmässige Erscheinung. Ob indessen der Pismon יכון ursprünglich dem zweiten Tage angehörte, dürfte zweifelhaft erscheinen, da er erst nach der Keduscha steht und auch in Hs. 1056 (fr. Oppenh. 1568 B.) des Katal. von Neubauer einer anderen Keroba, wahrscheinlich für den achten Tag, angehört.

[2]) vgl. Zunz, Rit. S. 60.

קַלּוֹת רגלי מכשר בהרים (במרום a. R.) הרץ . רומם בית מרפידך במלכות בן פרץ . שם קדשך יתעלה המהודר בערץ . ישמחו השמים וגו׳.

Darauf folgt unter der Ueberschrift: מעריב ליל שביעי של פסח das יושע׳ (1) איום אום למושעות von Joseph b. Jakob (Lg. 173, 6), nach Zunz und R. P. wie hier für den 7. Abend, nach M. V. für den 8. Von abw. L. A., die mehrfach mit dem M. V. übereinstimmen, bemerken wir hier nur aus dem Stück פסח אמונים Buchst. ו: והחרים ד׳ את לשון ים והניף ידו בעים, entsprechend dem Schriftverse, und Buchst. ע: עשוי לפריום anstatt עתיד der Ausgaben und M. V.

Fol. 15, nur ein schmaler Streifen, an der linken Seite oval zugeschnitten, erhalten, enthielt die Fortsetzung. Bemerkt sei hier nur noch, dass offenbar das וברוב טובך gleich an עושה פלא sich schloss, während das מלכותך, welches hier die Form בוקע ים סוף hat, erst nach זה אלי ענו ואמרו folgte.

Seite 2 Schacharith für den 7. Pessach-Tag:

Das Jozer לקלם בערוני [אנעים] von Tobelem (Lg. 131, 13), bricht nach dem Buchst. נ ab.

Fol. 16, im Ganzen gut erhalten, aus Tobelem's Keroba für denselben Tag, beginnt mit בחורים (2) לועזים כנאו, Buchstabe ל aus dem Mechaje חולחל (Lg. 131, 15), welches auf מי כמך באים ד׳ endet, darauf ככתוב und 5 Verse (3), der erste מי כמוך באלים, der letzte Deuteronom. 32, 9, der mit נחלתו schliesst, sodann der Schlusssatz נחלתו, welcher den Buchstaben נ enthält. Hierauf folgt סלעי (Leg. 131, 16), auf בהר נחלתך folgt ככתוב mit 3 Versen, von welchen der letzte Jes. 51, 15, hierauf der Schlusssatz, der hier יופיע לקדושים (4) beginnt und den Namen יוסף zeichnet. Auf die letzten Worte תפרח וחגל folgt wieder ככתוב mit 2 Versen (5), Jes. 35, 2

---

1) Die Ausgaben, M. V. und auch Handschr. M² haben ויושע ד׳ אום למושעות; möglich dass das איום in unserer Handschrift nur eine Reminiscenz an die Illustration des Moses-Liedes ist, die mit ויושע איום אום וכו׳ beginnt.

2) Zu dem Worte בחורים findet sich am Rande die Erklärung בישראל שהם חורים.

3) Bei Zunz sind hier Verse nicht aufgeführt.

4) Bei Zunz beginnt dieser Theil mit שמו אל יופיע בקדשו. Mit שמו schliesst der letzte Vers und ist vermuthlich von da nur in das folgende Stück hinübergerathen, da Tobelem sonst mit dem Buchstaben des Namens zu beginnen pflegt; oder sollte in den ersten beiden Worten auch des Vaters Namen שמואל angedeutet werden?

5) Zunz haben diese Verse offenbar nicht vorgelegen.

פרח תפרח ותגל und 26, 1 und dann erst ימלוך und ואתה קדוש; darauf א נא בלשון (Lg. 131, 17), das bei den Worten פוחזים ובורים abbricht.

Fol. 17—19 b, aus ויושע איום אום אני חומה von Tobelem (Lg. 131, 21), beginnt mit dem Buchstaben ם aus dem ersten א"ב, es fehlen also nur die ersten 7 Zeilen dieser Illustration des Moses-Liedes. Ueber den Bau dieses Stückes vergl. m. bei Zunz. In der Handschr. sind die sich wiederholenden Wortanfänge durch kleinere Schrift am Anfang der Zeilen besonders hervorgehoben, ebenso die die Bibelstelle enthaltende zweite Hälfte der Zeile in kleiner Schrift gehalten. Auf dieses Stück folgt unmittelbar ובכן ולך תעלה קדושה, es fehlt also auch hier der סילוק.

Fol. 19 b—20 das Targum der Tageslection mit der „Zugabe" והוה כד שלח פרעה zum ersten Verse (Lg. 22). Bei dem vorletzten Worte לאפקותנא zu Vers 11, Cap. 14 bricht es ab.

Auf einem Deckel der Incunabel 164 befindet sich noch der Abdruck eines zu unserer Handschrift gehörigen Blattes, der das ארבע כיתין zu dem V. ד' איש מלחמה Ex. 15, 3 (cfr. M. V., § 107 und Ziemlich: Machsor Nürnberg, S. 20 ff.), sowie das Targum zu den folgenden Versen bis 15, 9 enthält.

Das Nähere über dieses, uns hier nur in Bruchstücken vorliegende Targum zur Tageslection des 7. Pessachtages, wie es im M. V. und alten Machsorhandschriften uns noch erhalten ist, siehe weiter unter: Targum ויושע u. s. w.

Der 8. Tag des Pessachfestes.

Fol. 21 beginnt mit dem Buchstaben ם aus dem Jozer אזכר ברעד von Tobelem (Lg. 132, 23), darauf desselben Sulath אז כארסתה (Lg. 132, 24), welches bei den Worten ידד חנית ממע ושריה (והתאור[1], dem ersten Buchstaben der Namenszeichnung, abbricht.

Die Keroba für diesen Tag war die von Simon b. Isaac, wie aus dem, auf dem zweiten Deckel der bereits erwähnten Incun. 164 noch erhaltenen Abdruck eines Blattes zu schliessen ist. Der Abdruck enthält aus der Illustration des Mosesliedes von Simon b. Isaac den Schluss der Strophe ד' איש מלחמה, sowie die Strophen ברוב, ימינך, תהומות, מרכבות.

---

[1]) So in der Handschrift statt des, offenbar falschen, והתאיר od. דמאר der Druckwerke.

Wochenfest Fol. 22—35.

Fol. 22, vermuthlich für den 1. Tag des Festes, aus der Dekalog-Illustration von Simon b. Isaac, beginnt mit den Worten מתקנים עזר ולהשיאך זוקקים im Stücke כבד.

Fol. 23, Fortsetzung. Sodann folgt אזהרת ראשית mit der Ueberschrift: אזהרות לאמר למוסף כשניץ לשלש פעמים בשנה, bricht bei den Worten שכר טוב לעולם ab.

Fol. 24, aus der poetischen Dibra חגניה zum zweiten Gebot, beginnt mit den Worten: [אמר] להון ננסא אית׳בוננו מה דעבדית der ersten Strophe[1]). Bei מושך beginnt ein neuer Absatz mit grossen Initialen (vgl. Lg. 151, 25). Die Buchstaben פ und צ sind sechsfach (vgl. M. V.). Die Strophe שבחו geht dem תוזה[2]) ננסא וקם באית׳בהלא in unserer Handschrift voran, auch lautet hier die letzte Strophe abweichend.

Fol. 25, Fortsetzung, darauf die zweite Dibra und die poetische Dibra אמר משה zum dritten Gebot, die jedoch schon bei ומיא לא חסרין abbricht. Die Fortsetzung wie der Anfang der nächsten Dibra befand sich auf einem Blatte, das mit Fol. 25 zusammenhing, von dem jedoch nur noch der Rand mit einzelnen Buchstaben erhalten ist.

Fol. 26, beginnt mit der vierten Zeile aus der poetischen Dibra ארקא ורקיעא zum vierten Gebot: דלי קלעון בניח שרכא. Darauf die vierte Dibra und אמר יצחק, die poetische Dibra zum fünften Gebot, die beim Schlusse der Zeile נ, בלבא שלימא abbricht.

Für den 2. Festtag.

Fol. 27, aus der Keroba Tobelem's für diesen Tag, beginnt mit ארבע, dem letzten Worte der Zeile מ im ersten Theile des Magen אמרות (Lg. 134, 42). Unsere Handschrift, ebenso M 2 und M 4, hat nur eine Schlussstrophe auf ש״ש und ת״ת, die mit תכף לגאולה בשבעה שבועות schliesst. Nur M 5 hat auch die zweite, בחודש השלישי endigend[3]). Dementsprechend ist auch bei M 5 der erste der darauf folgenden Verse בחודש השלישי Ex. 19, 1, an welchen sich dann als zweiter Vers שבעה שבועות, Deut. 16, 9, reiht, während dieser

---

[1]) In der Strophe נ heisst es hier richtig נבודה ודינמים statt ודינמ׳מ in M. V. Von späterer Hand ist jedoch das ם gestrichen und ein מ darüber gesetzt worden.

[2]) M. V. falsch חנוה.

[3]) vgl. Zunz, Lg. 134, 42.

Vers bei den drei anderen Handschriften an der Spitze steht. Die Zahl, Auswahl und Reihenfolge der Bibelstellen ist in den Handschriften verschieden. In unserer Handschrift folgen auf Deut. 16, 9 noch sieben Verse; der letzte, Richter 5, 5, auf ישראל endigend, bildet den Uebergang zum Schlusssatze, der in allen vier Handschriften ישראל ושופטיו lautet, statt ושבמיז bei Zunz.

Darauf folgt das Mechaje תורה תמימה (Lg. 134, 43), sodann ככתוב mit sechs Versen, deren letzter Ps. 19, 10 ist und der Schlusssatz יחדיו, auf diesen folgt das אמתי שחק (Lg. 134, 44).

Fol. 28, Fortsetzung, darauf sieben Verse und ימלך mit ואתה קדוש, sodann אֵ נא ארוממך (Lg. 135, 45); die nächstfolgenden Worte lauten hier מרשיע נצח בשבח ורננים, während die anderen Handschriften wie bei Zunz ארוממך נצח בעז ורננים haben. Darauf חי וקים und יה ברדתו (Lg. 135, 46).

Fol. 29, Fortsetzung, dann folgt אֵ נא לעולם תוציל und קורא הדורות :פומון אדיר ונשגב[1]) (Lg. 135, 47) mit voraufgehendem Refrain (תורת ד' תמימה, משיבת רוח ונשמה, הא קדוש[2]), ein zweiter Pismon איומה חשוקה mit voraufgehendem Refrain כהופעת (Z. Lg. 135, 48), daran schliesst sich

Fol. 30, ein dritter Pismon אדר היקר (Z. Nachträge 672) mit dem Refrain יונת אלם התעודי גלמודה ושכולה, den Namen Joseph zeichnend. Jede Strophe schliesst mit einem Bibelverse, der mit מה beginnt. Die fünfte Strophe fehlt in unserer Handschrift, scheint aber auf dem weggeschnittenen Rande nachgetragen gewesen zu sein.

Hierauf folgt אז מראשית (Z. Lg. 135, 49), mitten in dem fünften Abschnitt, beim ersten Worte דגה der fünften Zeile bricht es ab.

Aus den Asharoth אמת יהגה חכי, Elia des Alten Fol. 31—35.

Fol. 31, beginnt mit Zeile ג נבולות הצבתי aus dem Stücke אמן שעשועים und bricht mitten in der letzten Zeile des darauf folgenden Stückes תרדוף nach den Worten אתם כהני ab.

---

[1]) So auch in Hs. 1005 des Neub. Katal. Zunz liest אדיר ונאור.

[2]) Bei Zunz fehlen die zwei letzten Worte, die aber hier gerade charakteristisch sind, da der erste Pismon stets ein Kadosch-Pismon ist und als solcher eine Kadosch-Strophe erfordert.

Wochenfest

Fol. 22, vermuthlich fü
Dekalog-Illustration von
Worten יר ולהשיאך ווקקים
Fol. 23, Fortsetzun
Ueberschrift: יים בשנה
bricht bei den Worte
Fol. 24, aus d
Gebot, beginnt mit
דעבדית der erste
Absatz mit gros
staben פ und צ
geht dem הלא
voran, auch
Fol. 25
poetische D
bei חסרין
nächsten
zusamm
zelnen
F
Dibra
Dara
zum
abb

... in der ... darauf ... אוכל. ... und הבת ... beginnt, und bricht ... mit den Worten ... ומעון ובחת aus dem ... mit dem jedoch ... bis zum ersten Worte ורעך der ... beginnt kein neuer ... dem Schlusse des zweiten נ von ... Blatt ab.

Hüttenfest, Fol. 36—37.

... *Blatt, die* untere Hälfte weggeschnitten, ... למענך (Lg. 82, 25), be- ... *Hoschana* ... der Zeile ע und endet ... *mit dem letzten Worte* ... למענך אחרון וראשון; darauf ... כהושעתה אב המון השליך, ... *und* ... *Sabbath* üblich ist, hier aber für ... *im Ritus A. für den* ...

Die andere Seite enthält das Maarib für den zweiten ... *Tag.* ... אומתך מדרת des Elia b. Zadok (Lg. 484). ... *und zwar das* ... במנדים ואשכולות aus dem dritten Stücke אתן ... *Abend, Mit den Worten* ... *bricht es ab.*

Fol. 37, aus Kalir's Keroba für den zweiten Festtag, ... *der rechten Seite oben* und in der Mitte defect, beginnt ... *an den Worten* ... שמנה תוכחות aus dem Mechaje ... *mit* ... *Zwischen dem* ersten Theil und dem Schlusssatze ... *acht Bibelverse,* der erste Lev. 23, 41, der letzte ... *Ps. 118, 27. Sodann* ... אוי, nach ומקראיה folgt wieder כבתוב ... *sechs Versen, der erste* Jes. 14, 2, dann ימלוך und ואתה, ... *darauf* ... חי וקים und der Anfang von אלים ... *mit* ... *Dieses Stück* und das Ende des vorhergehenden ver- ... *wischt.*

Zum Targum des Achtzehngebetes.

Von

Ch. Mendelssohn.

Zu den treffenden Auseinandersetzungen, mit welchen Herr A. Epstein (oben S. 175 ff.) die dankenswerthe Veröffentlichung des Herrn Dr. Gaster (oben S. 79 ff.) begleitet hat, habe ich in Kürze noch folgende Bemerkungen, und zwar besonders zu solchen Stellen, an denen der Herausgeber ein Frage- oder Ausrufungszeichen in den Text gesetzt hat, hinzuzufügen:

1) Im zweiten Segensspruch (S. 85, Zl. 11) ist in dem Satze: דאם יהון מחן ליה לית חילא למחאא עֿל יקריה statt למחאא zu lesen: למחאה. Der Ausdruck bildet ein Wortspiel mit dem vorgehenden מחן „Wenn man ihn schlägt, ist er unfähig, Einspruch (vgl. Ket. 17b Baba bathra 38a) zu erheben."

2) Im vierten Segensspruch (das., Zl. 31): אידו יהי גבר חכים או קורטמן: Die Epitheta חכים und קורטמן bilden eine schlechte Alternative. Man sollte statt חכים eher שלים, oder statt קורטמן (Snh. 100b) eher מיפש (vgl. Nidduh 16b) erwarten.

3) Das. (Zl. 32 f) ולית מריה דעלמא מניב ליה וכו' אלא יהי רשותא בידיה לאתפנאה לדרומה (!) דלא תהוי נזירא וכו. Hinter לדרומא fehlen hier ohne Frage die Wörter או לציפונא. Vgl. hebr. ימין ושמאל in Verbindung mit Verben wie נטה, סור, פנה (IV M. 20, 17. V M. 5, 29. II Sam. 14, 19). Dann ist der Sinn des Satzes klar und durchsichtig. Gott antwortet dem Engel, dass der Mensch die Fähigkeit habe, die Richtung seines Lebensweges (לדרומא או לציפונא) auf Grund seines freien Willens selbst zu bestimmen, was unmöglich wäre, wenn durch die Vorsehung seine sittliche Güte oder Schlechtigkeit voraus bestimmt wäre. Eine philosophische Vorstellung, die dem frühen jüdischen Mittelalter jedenfalls fern gelegen hat!

4) Im fünften Segensspruch (S. 86, Zl. 7) ist statt: כד חבו ישראל . . . . תחתו לבבל zu lesen: נחתו לבבל.

5) Im sechsten Segensspruch (S. 87, Zl. 21) statt ואדוו (!) מטולטלין מאתר לאתר lies: ונהוי. —

6) Das. (Zl. 29) Für למפרק יתנא אוחיל (?) ist zu lesen: אוחי, entsprechend dem hebr. מהר. Vgl. die chald. Uebers. zu

I M. 18, 6. Spr. Sal. 22, 29. Esther 6, 10. Statt ונאלנו מהרה hatte demnach die Vorlage des Verfassers im Texte מהר לנאלנו.

7) Im zehnten Segensspruch (S. 89, Zl. 3) ist statt ועדי מגן דיונא zu lesen: דְוִנָא. —

8) Im dreizehnten Segensspruch verursacht die Form נתיה in dem Satz למבני ירושלם (?) דאת נתיה unüberwindliche Schwierigkeiten. Ich möchte den Vorschlag wagen, dafür מגניה (das hebr. מגן mit aram. Suffixum, wie derartiges im späten Mittelalter nicht selten vorkommt) zu lesen. Der Sinn wäre dann: Gott möge Davids Schild sein, damit er Jerusalem wieder erbauen könne. Ob die Correctur ein Heilmittel ist, lasse ich dahingestellt sein.

Was nun die Zeit der Abfassung der vorliegenden Uebersetzung angeht, so hat bereits Herr Epstein richtig die Anklänge an den Stil des Sohar und an spätere religionsphilosophische Anschauungen erkannt. Nur will mir scheinen, dass man am Ende zwischen der Zeit des Verfassers der agadischen Einleitung und Zusätze und derjenigen des Verfassers der wörtlichen Uebersetzung wird unterscheiden und den ersteren in eine spätere Periode setzen müssen. Der Meinung Dr. Gaster's aber, dass „historische Momente, die uns einen „Fingerzeig für das Alter des Targum bieten würden", nicht vorhanden seien (S. 83), kann ich in keiner Weise zustimmen. Schon die wiederholten bitteren Klagen des Uebersetzers (im 1. und 2. Segensspruch) über den gehäuften Spott und Hohn, den die Zeitgenossen von den Andersgläubigen zu ertragen haben, über die fortwährenden unerträglichen Erniedrigungen und Misshandlungen, denen sie ausgesetzt sind, und zu deren Abwendung es ihnen an Kraft gebricht, zeichnen deutlich einen bestimmten geschichtlichen Hintergrund. Sie weisen übereinstimmend auf die Zeit hin, in welcher die omarischen und die kanonischen Unrechtsgesetze gegen die Juden allgemeine Geltung[1]) zu erhalten anfingen, also etwa auf die zweite Hälfte des zwölften und die erste Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts. Erst damals sahen sich die Juden in allen Ländern der Diaspora aller bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte beraubt und der allgemeinen Verachtung preisgegeben. Besonders schwer fühlten sie sich durch die von dem lateranischen Concil auch für die im christlichen Abendland wohnenden Juden angeordneten bunten Abzeichen an den Kleidern ge-

[1]) Vgl. Graetz VII, 17 ff. In Nordafrika geschah das zur Zeit der Almohaden, in Europa zur Zeit Innocenz' III.

demütigt, die zu täglicher Verhöhnung willkommenen Anlass boten. Der Jammer über diese schmachvolle Behandlung kommt seit jener Zeit immer wieder in den gleichzeitigen Litteraturerzeugnissen zum Ausdruck. Diese Zustände hat ohne Zweifel auch der Verfasser unseres Targum im Auge gehabt, wenn er sehr beredt beklagt: . . . ואף לאפקא לישראל מן נלותא לית חילא למחאה על יקריה כך אינון ישראל דאינון דמן לנבר דלית ליה שימע אודנין דשמעון חסודיהון מן עממיא ולית בידיהון חילא למחאה על קלגיהון . . . בכן את עתיד לאחיאה לדון דאינון דמן למיתיא . . . Bemerkenswerth ist es, dass auch Maimonides in seinem Sendschreiben nach Jemen[1]) bei der Schilderung der rechtlosen Lage der Juden unter der Herrschaft des Moslemin sich in ganz ähnlichen Wendungen wie unser Uebersetzer über die schmachvolle Behandlnng seiner Glaubensbrüder ergeht.

Jedenfalls geben die angeführten Aeusserungen des Uebersetzers (oder genauer des Verfassers des agadischen Theils der Uebersetzung), wenn auch nicht einen klaren Hinweis, so doch einen wesentlichen Anhaltspunkt für die Zeit der Abfassung des vorliegenden Targum. Vielleicht sind Gelehrte, denen litterarische Hilfsmittel in grösserem Umfange zu Gebote stehen, in der Lage, mehr Licht über die interessante und wichtige Frage zu verbreiten.

Pless, im Februar 1895.

Der älteste jüdische Friedhof Ungarns.

Von

Prof. Dr. **David Kaufmann.**

Im September 1894 sind bei Grabungen zum Bau der Fundamente eines neuen Hauses in Ofen an der Ecke der Tunnel- und der Paulergasse in einer Tiefe von etwa vier Metern

[1]) Hier seine Aeusserungen: ואתם אחינו . . . שב"ה הפילנו במדמורות בתוך אומה זו אומה ישמעאל וכו' והם מתחבמים לדרס ולמאום אותנו וכו' ושלא תעמוד על ישראל אומה יותר אויבת ממנה לדלדל אותנו ולהקטין אותנו ולמאום אותנו כמודם ועוד דניאל לת ספר קטנותנו ודלדולנו אלא במלכות ישמעאל וכו' כמו שאמר דוד ואני כחרש לא אשמע וגו' וכבר הסכמנו כולנו לסבול שעבודם שכן אמר ישעי' נוי ונו' פני לא הסתרתי מכלימות ורוק . . . Alles das schrieb er nur im Hinblick auf die Almohaden-Herrschaft. Er konnte keine Ahnung davon haben, dass wenige Jahre nach seinem Tode auch seinen unter den Christen wohnenden Glaubensbrüdern das gleiche entsetzliche Loos zu Theil werden würde.

Fragmente jüdischer Grabsteine zu Tage gekommen, die mir sofort die Ueberzeugung aufdrängten, dass an dieser Stelle der erste und älteste Friedhof der in der Burg von Ofen seit etwa 1246 angesiedelten Juden sich befunden habe. Die Steine waren nämlich nicht als Trümmer alter Häusergrundlagen, als eingebaute Fundstücke, sondern in situ, d. h. aufrecht, wie sie in die Gräber, zu deren Bezeichnung sie dienen sollten, eingesetzt worden waren, ausgegraben worden. Es waren auch nach Aussage der Arbeiter Knochenreste aufgefunden worden, ein Beweis mehr, dass der Spaten hier den Begräbnissplatz selber aufgedeckt hatte. Allerdings muss dieser Friedhof im Laufe der Jahrhunderte Umwälzungen aller Art, Zerstörungen und Aufschüttungen neuen Erdreichs über sich haben ergehen lassen, bis er spurlos in diese Tiefe versank, aus der ihn erst nach mehr denn sechshundert Jahren der Zufall eines neuen Hausbaues wie ein Weckruf heraufholte. Denn keines der drei mächtigen Grabstein-Fragmente, die unter den zahlreichen stummen und gleichgültigen Trümmern allein noch in hebräischen Schriftzeichen zu uns reden, ist in der ursprünglichen Höhe des Denkmals, zu dem sie gehörten, auf uns gekommen, sondern am oberen oder am unteren Ende verstümmelt, zerstört, in der Zerstörung noch ein Zeugniss der Verwüstung, die über den alten „guten Ort" dahingerast hat, die Steine umstürzend, von denen nur mancher Stumpf auf den Gräbern sich erhalten hat, während die weggeschlagenen Theile, wie es mit jüdischen Grabsteinen überall gegangen ist, weggeschleppt worden sein mögen, um als Material zu Bau- oder Pflasterungszwecken verwerthet zu werden.

Und selbst von diesen drei Fragmenten sind es nur zwei, die wir zu Aussagen über jenen alten Friedhof heranziehen können, aber sie ergänzen sich so merkwürdig, dass sie allein genügen, um uns die Sicherheit zu bieten, dass durch sie die Stelle des ältesten jüdischen Gottesackers in Ungarn bezeichnet ist.

Ein herrlich erhaltenes Fragment, ja eigentlich ein völliges, in allem Wesentlichen unversehrtes Epitaph tritt uns in dem Steine gegenüber, der, bei der Zerstörung des Friedhofs umgestürzt und entzweigebrochen, mit seiner Schriftfläche, also mit dem Angesicht zur Erde gefallen ist, die uns die wunderbar tief gehackten Charaktere unverletzt bewahrt und wieder herausgegeben hat. 72 Centimeter breit, 68 hoch und 15 dick, wurde der Stein ausgehauen, um die Schriftfläche in der Breite von 72 cm aufzunehmen, die ein vorgekragter hoher

Rand überwölbt. Die Schrift, die eine überaus kunstfertige Hand des Steinmetzen verräth, ist von seltener Grösse, Schönheit und Tiefe; fast einen Cm. tief hat der Meissel die Buchstaben in den Sandstein eingegraben. Die Zeilendistanz ist ungleichmässig und schwankt zwischen 6 und 7 cm. Die sechs unzweifelhaft und lückenlos erhaltenen Zeilen lauten:

ציון
הלז קמה לראש
ר׳ פסח בר פסר
שנאסף לשולמו
בשנת לח לאלף
שישי בירח אלול

Das überschriftartige einzige Wort der ersten Zeile ist ein wenig mehr nach rechts aus der Mitte gerückt worden, um dem mächtig in die Höhe ragenden Geweih des ל im Worte לראש der zweiten Zeile auszuweichen. Die grammatischen Anstösse hat der Verfasser der Grabschrift, nicht der Steinmetz zu verantworten; sie zeigen die Sprachkraft und Künstlerschaft des Ofener Milieu's, aus dem sie hervorgegangen sind, nicht eben von der leuchtendsten Seite, sind aber gerade dadurch charakteristisch und aufschlussreich. Auch die volle Schreibung des den Artikel entbehrenden Wortes שישי gehört in diese Rubrik.

Ein noch mächtigeres Fragment, das daneben gefunden wurde, erweckt die Vermuthung, dass es den Sockel und unteren Theil des ersten Trümmers enthalte. Die Maasse scheinen übereinzustimmen, obwohl die Schriftfläche nur 59 cm Breite zeigt, auch die Buchstaben könnten zur Noth dieselbe Hand verrathen, aber bei näherer Betrachtung finden wir gleichwohl, dass wir einem zweiten vom ersten unabhängigen Bruchstück gegenüberstehen. Ausser dem 45 cm hohen Sockel, mit dem der Stein in das einstige Grab gesenkt war, sind nur noch zwei Zeilen vom Ende des Grabsteins erhalten, deren erste jedoch fast ganz verwittert ist. Unzweifelhaft lautet der Schluss:

כסא הכבוד

ein Bruch im Stein zwischen den zwei Worten hat Nichts zerstört; die Stelle war leer, ein absichtlicher Zwischenraum.

Das 95 cm hohe, 80 breite und 16 dicke dritte Fragment, dessen Schriftfläche 61 cm breit war, hat über dem 47 cm hohen Sockel, mit dem einst der Stein in der Erde ruhte, fünf Zeilen erhalten, deren zwei erste verwittert und an der linken

Seite zum Theil weggebrochen sind. Vollkommen sicher jedoch ist die Lesung der drei letzten Zeilen, deren oberflächlich in den Stein geritzte Schrift zu den tiefgehackten Charakteren der zwei ersten Grabsteine sich wie ein Graffito verhält:

חמשת אלפים
וארבעים לפרט

אאא סססס

Das dreimalige Amen Sela in dieser Abkürzung und Anordnung erinnert an deutsche Grabsteine in Mainz und Worms aus gleicher Zeit.

Trotz seiner Zerstörung enthält dieses wortkarge Fragment den beredten Beweis dafür, dass hier der Spaten auf den ältesten jüdischen Friedhof von Ofen gestossen ist. Wie anders wäre es sonst zu erklären, dass unter drei so dürftigen Trümmern zwei aus den aufeinanderfolgenden Jahren 1278 und 1279 oder 1280 stammen?

Der Name Peter braucht kein Erstaunen zu erregen. Wiener hat bereits in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 19, 510 f. auf den frühen Gebrauch dieses Namens besonders unter den deutschen Juden aufmerksam gemacht; die ältesten Träger dieses Namens in Deutschland und Frankreich hat Zunz, Ges. Schriften II, 34 nachgewiesen. Hier sehen wir den Namen am Ausgang des 13. Jahrhunderts unbedenklich auch bei ungarischen Juden in Anwendung kommen.

Hinter dem Burgfelsen, von dem man die Leichen durch das einstige sogenannte Stuhlweissenburger Thor zu Grabe getragen haben wird, sehen wir also, geschützt vor den Fluthen der damals noch uneingedämmt fast alljährlich über ihre Ufer tretenden Donau, den ältesten Gottesacker der erst durch König Béla IV. in die Nähe des Königspalastes auf der Burg von Ofen angesiedelten Juden sich ausbreiten. Die Stelle ist durch diese ungeahnten Funde über jeden Zweifel mit Sicherheit festgestellt.

Aber wie nach Weiterem verlangend, schweift das Auge längs der Fundstätte hin, die vielleicht noch weitere Aufklärungen zur Geschichte der Juden Ofens und Ungarns in ihrer Tiefe birgt. Auf diesem geschichtlichen heissumstrittenen Fleck Erde, auf dem kein Stein bei dem andern geblieben ist, war auch für jüdische Denkmäler kein Schutz und keine Dauer. Um so treuer mag aber unter der Erde sich erhalten haben, was über ihr keinen Bestand haben konnte. Alle jüdischen Friedhöfe

Ofens bis zur letzten Vertreibung der Juden aus der Stadt im Jahre 1746 sind von der Erdoberfläche verschwunden; selbst die Stätte, wo ein Mann, wie der am 3. Juni 1678 verstorbene R. Ephraim Cohen[1]) zur ewigen Ruhe gebettet ward, ist vergessen und verloren. Wie wunderbar wäre es da, wenn wir, dem Wink des neuen Fundes dankbar folgend, durch Grabungen in der jetzt mit Sicherheit blossgelegten Spur vielleicht dazu gelangten, gerade den ältesten jüdischen Friedhof Ungarns, als Friedhof aus der Arpadenzeit an sich schon ein Denkmal ehrwürdigster Art, aus der Versenkung heraufzuzaubern und Namen in die jüdische Geschichte Ungarns einzuzeichnen, die wie aus dem Jenseits über die Kluft von sechs Jahrhunderten zu uns herübertönen werden. Vielleicht bescheert der Spaten hier dem Geschichtsforscher einen Beitrag zur Millenniumsfeier Ungarns, wie ihn die kühnste Combination oder Ahnung nicht zu liefern vermocht hätte[2]).

Die Privilegien der jüdischen Gemeinde in Kremsier.

Von

Dr. **Adolf Frankl-Grün.**

Das verhältnissmässig leidliche Asyl, welches die Juden in Kremsier, dem mährischen Jerusalem, unter dem Schatten der Kirche fanden, dürfte manche Glaubensbrüder dorthin gelockt haben, welche aus Furcht vor dem wahnbethörten Pöbel, der sie für den schwarzen Tod (1348) verantwortlich machte, ihre Heimat verlassen mussten. Besonders aber mochten die Olmützer Juden, welche von den unduldsamen, durch die Hetzreden Capistrans aufgestachelten Bürgern bald in die Vorstadt, bald ganz verwiesen wurden (1454), sich in die nahe bischöfliche Sommerresidenz geflüchtet haben. Begünstigt durch das Wohlwollen des Bischofs, der den jüdischen Unterthanen nicht bloss Leben, sondern auch Lebensunterhalt gewährte, fanden sie hier ein gedeihliches Feld zur Bethätigung ihres Fleisses und ihrer weisen Spar-

[1]) Kaufmann, Die letzte Erstürmung Ofens. p. 26.

[2]) Die hier besprochenen drei Grabstein-Fragmente hat der ursprüngliche Besitzer, Herr Biermann, auf meine Veranlassung dem ungarischen Nationalmuseum geschenkt, wo sie seither bereits Aufstellung gefunden haben.

samkeit. Die an Ueberfluss gewöhnten Bischöfe liessen ihre Bedürfnisse durch Juden besorgen und eröffneten ihnen stets neue Erwerbs- und Nahrungsquellen, so dass diese bei ihrer Arbeitsamkeit und Sparsamkeit in kurzer Zeit sich Vermögen sammelten, wofür sie sich auch ihrem Schutzherrn dankbar erwiesen. Im Jahre 1399 liehen die Eheleute Lazer und dessen Gattin Sara dem Bischof Johann X. (Mraz) 30 Mk. Prager Groschen zur Auslösung der Burg Hochwald unter besonderen Begünstigungen für sie. (Undatierte Urkunde im erzb. Archiv, vgl. Wolni, Topographie Mährens, Bd. 2, S. 83.) Frühzeitig haben die Juden die Wege und Mittel zur Sicherstellung ihres Lebens, von denen sie noch oft Gebrauch machen sollten, gefunden. Aber nicht bloss zu Hause zogen sie aus dem heimatlichen, fruchtbaren Boden erspriesslichen Ertrag, sondern auch in der Fremde schafften und erwarben sie Schätze und Reichthümer.

Von hier aus unternahmen sie weite Reisen, wie z. B. nach Breslau, Leipzig, Linz und Krems, wohin ihnen die Bischöfe Förderungsbriefe mitgaben, wie dies z. B. aus folgendem Geleitschein [1]) zu entnehmen ist:

My Wylym z Bozy milosti Biskup Olomuczky ... Wyznawame Timto lystem Przedewssemy, ze sau na Nas wewssy Ponizenosti wznesly Moyzyss a Ysayass Zyde Poddany nassy z Kromierzyze vkazatele lystu tohoto Kterakby do kniezetstvi slezkych Pohandlych a Zywnosti swych geti vminilij wtom nas za tento ffedrowni lyst poniewadz zde z daru Pana Boha dobre a nenakazene powietrzy gest prosycze; Protoz was wssech wůbecz žadame ze gim wtom przekasky czynyti nebudete a nedopustite, Nybrz nastalalyby gim toho potrzeba radiegy ffedrowati budete. Tomu na Swiedomi Sekreth nass wlastny ktomuto lystu Sme przytisknuti dalj. Gencz jest psan a dan na zamsku nassem Kromierzyzy w Autery den swateho Ondrzege Letha Panie 1568.

Das heisst auf Deutsch:

Wir Wilhelm, von Gottes Gnaden Bischof von Olmütz, thun durch diesen Brief männiglich kund, dass sich Moses und Isaias, unsere unterthänigen Juden von Kremsier, die Vorzeiger dieses Briefes, in aller Unterthänigkeit an uns gewendet haben, mit der Bitte um diesen Empfehlungsbrief, weil sie in der Angelegenheit ihres Gewerbes und Handels

[1]) Die Abschrift des Originals verdanke ich Herrn Prof. Lechner, die Uebersetzung Herrn Prof. Kraličck.

in die schlesischen Fürstenthümer reisen wollen, und weil hier durch die besondere Gnade Gottes eine gute und unverdorbene Luft ist. Darum ersuchen wir auch sämmtlich alle, dass Ihr ihnen hierin keine Hindernisse bereiten und zu bereiten nicht zugeben, sondern, wenn nöthig, sie eher fördern werdet. Zur Bestätigung dessen liessen wir unser eigenes Siegel diesem Briefe beidrucken, der geschrieben und gegeben wurde auf unserem Schlosse Kremsier, am Dienstag, dem Tage des heiligen Andreas (= 30. Novbr.), im Jahre des Herrn 1568.

Die durch den Zuzug fremder Juden vergrösserte Gemeinde wollte jedoch festen Fuss fassen und auf Grund dauernder Garantien ihr Leben und Vermögen gesichert wissen. Sie begnügte sich daher nicht mit den bloss gelegentlich Einzelnen für geleistete Dienste gewährten Concessionen und Freiheiten, sondern sie richtete ihr eifrigstes Streben darauf, vom fürstlichen Schutzherrn verbriefte Rechte zu erwerben, welche sie gegen Feindseligkeiten und Ausweisungen schützen sollten.

Obwohl diese Decrete zur Zeit der Noth von sehr zweifelhaftem Werthe waren und mit dem Tode des Ausstellers ihre Giltigkeit verloren, so scheute man doch zur Beschaffung derselben auch die schwersten Opfer nicht. Waren doch die Privilegien der Lebensnerv, die Grundbedingung des Bestandes jeder Gemeinde, welche ohne diese grenzenloser Willkür preisgegeben gewesen wäre. Daher haben schon die ersten Landesältesten es als nothwendig angesehen, dass Privilegien um jeden Preis und auf welche Weise immer, ob durch die Betreibung eines Juden oder Christen zustandegebracht werden, da die Saumseligkeit sehr viele Uebel zugezogen habe, und dass die Aeltesten den Aufwand der Kosten nicht speciell zu verrechnen brauchen [1]). Ja, man staunt über die vielseitigen Beziehungen, welche sie, die Niedriggestellten, zu den höchsten Würdenträgern behufs Erreichung dieses Zweckes anzubahnen verstanden. Gewiss besass die hiesige Gemeinde frühzeitig ausser den allgemeinen im Jahre 1254 auf die Juden Mährens ausgedehnten, päpstlichen Privilegien noch manche besondere kaiserliche Schutzdecrete und Zugeständnisse, so dass auch sie in die Klage des Bischofs Bruno beim Wiener Concil (1274) über den Besitz von Freibriefen in den Händen der Juden seiner Diöcese, „welche nach wie vor vom gesellschaftlichen Leben nicht ausgeschlossen sind", mitinbegriffen sein mochte. Wird doch die Gemeinde Kremsier in jenem Klage-

[1]) Vgl. Wolf, die alten Statuten Mährens, S. 144.

liede, welches auf ihre Zerstörung durch die Schweden verfasst wurde, eine durch kaiserliche Gesetze und Vorrechte ausgezeichnete Stadt genannt. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die hier oft zu Besuch weilenden Regenten, Karl IV. (1340), Matthias (1469), Franz I. (1805. 1817) sowie die Kaiserin Maria Theresia (1748) durch Vermittelung des jeweiligen Bischofs gleichzeitig mit den Rechten der Stadt, auch die der Gemeinde confirmirten. Denn hier auf dem Landsitze hatten ihre mannhaften, unerschrockenen Fürsprecher freien Zutritt zum höchsten Kirchenfürsten Mährens, der mit ihnen so leutselig verkehrte, dass sie sogar die Anliegen der bedrängten Glaubensbrüder im Auslande ihm vorbringen und als Gunstbezeugung seine Verwendung für diese bei ihrem Schutzherrn sich erbitten konnten.

Dadurch erklärt es sich z. B., dass ein hiesiger Rabbiner, namens Iczmann (1535), vom König Ferdinand von Böhmen für die unschuldig verfolgten Juden Jägerndorfs, die Herzog Karl von Münsterberg auf Grund einer falschen, später widerrufenen Aussage eines zum Scheiterhaufen Verurtheilten ausweisen wollte, einen Schutzbrief erwirkte. Der Bischof Graf von Thurzo nämlich, derselbe, der Ludwig zum König von Böhmen krönte (1523) und diesen (1525) wie auch König Wladislaw II. (1510) und den König Sigismund von Polen (1515) auf seinem Schlosse bewirthete, interessirte sich für die auswärtigen Angelegenheiten, die ihm seine hiesigen Schutzbefohlenen theilnahmsvoll wie ihre eigene Sache unterbreiteten und verschaffte den Gemeindevertretern Audienz beim König Ferdinand[1]). Auf die Fürsprache der hiesigen

[1]) L. Neustadt hat im Münchner Reichsarchiv drei dieses Thema behandelnde Briefe „Die Vorfälle der Juden in Schlesien" gefunden, aus denen hervorgeht, dass R. Iczman und ein Gemeindemitglied Salomon den ihnen am Freitag des neuen Monats August um Mittag überreichten Brief des Königs Ferdinand, laut welchem Jedermann, Adel und Städter, den Juden, die zu Jägerndorf sitzen, zu ihrer Gerechtigkeit helfen möge, nebst ihrem eigenen Briefe an Elias und Balgel in Oels senden, der die ausserordentlich wichtige Neuigkeit enthält, dass der Verurtheilte, den man so gefragt, dass er falsch hat antworten müssen, seine frühere, die Juden Oberschlesiens als Mitschuldige belastende Aussage kurz vor seiner Hinrichtung zurückgezogen hat. Die Genannten mögen daher trachten, auf Grund dieses Widerrufes vom Herzog Karl von Münsterberg eine schriftliche Erklärung der Unschuld der Juden zu erlangen. Doch gewähren diese ursprünglich mit hebr. Lettern jüdisch-deutsch geschriebenen Briefe, welche die peinliche Situation der Juden und ihre vergebliche Anstrengung, diese durch Abgesandte an den Hof des Markgrafen Georg zu verbessern, weitläufig schildern, keine

Juden ist es vermuthlich auch zurückzuführen, wenn der edle Fürsterzbischof Dietrichstein den Juden der Grafschaft Burgau beim Oheim des regierenden Grafen Karl von Burgau, dem Kaiser Ferdinand II., dessen Kanzler, vertrautester Rathgeber und besonderer Liebling Dietrichstein war, die vollständige Bestätigung ihrer alten Privilegien (2. März 1621) durchsetzte [1]).

Klarheit über die Katastrophe und ihre Ursache, warum am 9. Juni 1535 der Vorsteher Abraham von Leobschütz verbrannt wurde, welches Geständniss dieser ablegte, wodurch er sich zu retten hoffte, und um dessentwillen alle Juden Schlesiens vertrieben werden sollten, und was endlich der Angeklagte kurz vor seiner Hinrichtung widerrufen hat, wodurch wieder alle für unschuldig erklärt werden sollten. Aus dem Vergleiche der Briefe mit einander ergeben sich manche Widersprüche, die L. Neustadt in seiner diesbezüglichen Schrift keineswegs vollends löst. (Siehe diese Monatsschrift, 1884, S. 183 f. Revue des Et. Juifs XX. p. 110.) Der Name Jiczmann, eine Zusammensetzung aus יצחק und מן, wie Lippmann, Koppelmann, kommt fast nirgends vor. Den Übersetzer eines Gebetbuches Avigdor, genannt Jizmonetsch, führt Michael in אור החיים S. 6, Nr. 13 an. Isman Izmun bei „Zunz, Namen der Juden", S. 55 Ges. Schriften, Bd. 2, „Sefer Schemot" f. 6b. Möglich aber, dass Jizman der germanisirte Name von Jizchack und der genannte Rabbiner mit R. Jizchak Grotel (= Gratweil, s. Horovitz, Frankf. Rabb., II., S. 102, Nr. 32227, Frankl, Inschriften, Nr. 399), oder mit dem in unserem Maskirbuche S. 2 neben R. Salomo bar Naftali genannten Rabbiner, Jizchak ben Baruch identisch ist. Nach einer von Perles (München) s. A. mir mitgetheilten Ansicht wäre R. Jizmann gar nicht Rabbiner, sondern nur ein einflussreicher Fürsprecher (שתדלן) oder Vorsteher der Gemeinde gewesen.

[1]) Dieser ursprünglich in Ben-Chananja, Jhrg. 2., S. 180 mit dem Datum Crembsier den 22. Mai Ao. 1638, dann in Geiger's Ztschr. f. Geschichte d. Jud. III, S. 175 ohne Quellenangabe angeführte im geheimen Haus-, Hof- und Staatsarchiv sich vorfindende Brief des „hochwürdigen in Gott erleuchten Fürsten" hat nach einer brieflichen Mittheilung G. Wolf's folgenden Wortlaut:

„Allerdurchleuchtigster etc. allergnädigster Herr!

Um was für eine Intercession an Ew. R. K. M. ich durch die Gemein unter den Herren und von Adel in der löblichen Marggrafschaft Burgau wohnhafte Juden durch ire mir überreichte Supplication höchsten Fleisses angelangt worden, das geruhe Ew. R. K. M. ob derselben beigefügten suppliciren und anderen Schriften mit mehreren allergnädigst zu vernehmen:

Und wiewohl mir ganz wohlbewusst dass Ew. R. K. M. ohnedies und einiges mein hinzuthun diesem armseligen Völklein alle kaiserliche und königliche höchst angeborenen Gnaden allergnädigst verweisen werden, nichts desto minder weil sie sich meiner Intercession getrösten und solche zu mehreren Beförderniss erspriesslich zu sein achten habe ich ihnen solches nicht verweigern mögen. Und diesem nach ist an Ew. R. K. M. meine allergehorsamste Bitte Sie geruhen und wollen besagte Judenschaft in dero anliegen mit kaiserlichen und königlichen Gnaden allergnädigst bedenken.

Ferner ist es gewiss dem Einflusse der hiesigen Juden zuzuschreiben, dass dieser während seines Aufenthaltes in Nikolsburg behufs Friedensschlusses mit Bethlen Gabor (9. Mai 1622) sich für die Verbesserung der Zustände dortiger Juden bei den mährischen Ständen verwendete[1]). Um so mehr fanden die hiesigen Juden beim Bischof und dessen hohen Gästen zu jeder Zeit ein geneigtes Ohr, wenn es sich um ihre eigenen Angelegenheiten handelte, und wenn sie für sich selbst Schutzbriefe forderten.

Freilich beruhte die Gewohnheit mancher kirchlicher Gönner auf finanziellen Rücksichten. Es musste der Weg zu ihnen durch Gold erst geebnet und ihre Gunst durch Geld, dessen Menge sie zuweilen so hoch bemassen, als trauten sie ihren jüdischen Unterthanen die Fähigkeit zu, das edle Metall aus dem Boden hervorzuzaubern, erkauft werden. Charakteristisch genug wurde dann die Ertheilung der Privilegien mit der beabsichtigten Sicherstellung der Juden oder mit der Belohnung ihrer Loyalität und Verdienste um das Bisthum motivirt. Der Eingeweihte kannte freilich stets den wahren Grund, weshalb die fürstliche Kanzlei so freigebig mit den Belobigungen und mit der Ausstellung von Privilegien war.

Allerdings hatte der kirchliche Machthaber bei der Abfassung dieser Schutzbriefe in der Regel auch die Erhöhung seiner eigenen Einnahmen noch mehr als den angeblichen Schutz der Juden im Auge. Waren aber die Briefe erst einmal erlassen, so erwuchs für die Person ihres Ausstellers wenigstens die moralische Pflicht, ihnen mit dem Aufgebote seiner ganzen Macht Geltung zu verschaffen. Freilich bedurfte er kaum je solcher Zwangsmittel, da die bigotte Bevölkerung seinen Befehlen sich bereitwilliger fügte als selbst denen des Kaisers, um dessen Schutzbriefe sie sich wenig

---

Ew. R. K. M. mich hiermit zu kaiserl. Gnaden allerunterthänigst empfehlend.

Kremsier, 22. Mai 1618. Ew. R. K. M.
allerunterthänigster gehorsamster Diener
Kaplan und Unterthan
v. Dietrichstein."

[1]) Doch diese meinten, die Lage der Juden sei sehr gut, und falls eine Besserung eintreten sollte, könnte diese nur auf Kosten der Stände geschehen. G. Wolf in der Ztschr. für die Gesch. der Juden in Dtschl. III, 175, nach einer brieflichen Mittheilung, den Acten des n. ö. Landesarchivs entnommen.

bekümmerte, weshalb denn auch die Gemeinde die so werthvollen fürstbischöflichen Schutzdecrete gleich Kleinodien in besonderen Kästen aufbewahrte.

Während daher von den kaiserlichen Privilegien nur eine stark angebrannte Copie des sogenannten Marktprivilegiums von Ferdinand II. und eine Abschrift des allgemeinen, für die Juden Mährens geltenden Privilegiums von Ferdinand III. sich erhalten haben, sind die von den Fürstbischöfen Erzherzog Leopold Wilhelm, Karl von Lichtenstein, Karl von Lothringen, Wolfgang von Schrattenbach und Jakob Ernst von Lichtenstein ausgestellten Freibriefe im Original ein bis dreimal vorhanden [1]).

---

[1]) Der mit den bei Wolf „Zur Geschichte Worms" S. 78—94, Beilage 2 und 3 angeführten Privilegien fast wörtlich übereinstimmende Schluss des Marktprivilegiums lautet: denn allen wie abstehet (?) würklich handhaben, schützen und schirmen und gänzlich dabei bleiben lassen, fürwieder nicht thun noch das jemanden andern zu thun gestatten, als blieben jedem unsere schwere Ungnade und Strafe und dazu eine Pönne nömlich Dreysiges Marklödtiges Goldes zu vermeiden, die ein jeder so oft er frövently hiewieder thäte uns in unserer Kammer unnachlasslich zu bezahlen verfallen sein soll. Mit Urkund dieses Briefes besiegelt, mit unserem königlichen, anhängenden, grösseren Insiegel, der gegeben ist zu Wien $\frac{\text{den 15. October.}}{\text{An. 1629}}$

Auf der Aussenseite:

„Copia der von Ihro Kaiserl. Majestät Ferdinand II. höchst seligen Gedächtnisses der mährischen gesammten Judenschaft 15. Octob. 1629 erhaltenen Privelegia."

An dem Blatte sind noch deutlich Spuren des Brandes zu erkennen, dem der Anfang und die Mitte dieses sogenannten Marktprivilegiums, vermuthlich beim Einfalle der Schweden (1642), zum Opfer fiel.

Das Folgende scheint nach der Ueberschrift: „Copia der jüdischen Privilegien und gnädigst verliehenen Freiheiten" der Ueberrest einer ganzen Sammlung von Privilegien zu sein.

Wir Ferdinand III p. p.

bekennen öffentlich mit diesem Brief und thun kund allmänniglich, demnach uns die gesammte Judenschaft Unserer Erbmarkgrafschaft Mähren unterthänigst angelanget und gebeten, dass wir von Sr. Maj. Ferdinand Secundo glorwürdigsten Angedenkens Ihnen und Ihren Nachkommen sub dato Wien den 15. Octobris des lang verflossenen 1629 Jahres gnädigst ertheilten Freiheiten und Confirmationes gnädigst zu confirmiren, zu bestätigen wollen:

Alss haben wir gnädigst angesehen solche ihre demüthigste Bitte und mit vorgehabten zeitigen unseren Rathe Rath und rechten wissen, alle und jede erwähnte Ihre Gnaden Gaaben und Privilegien gonnen, so die Juden von höchstgedachten Weyland unseres gnädigst geliebten Herren Vattern nun erlangt so weit sie in derer Posses und genüssig sein als ob dieselbe von Wort zu Wort hirinnen begriffen und klärlich

Diese auf grossen, künstlerisch verzierten Pergamentblättern geschriebenen Urkunden bilden 4 Bände, von denen der erste 6, der zweite 14, der dritte 5 und der vierte 21 Bogen umfasst. Jeden derselben durchzieht eine seidene Schnur, an welcher die Siegel der Aussteller ziemlich gut erhalten hängen.

Sie tragen die fortlaufenden Nummern 25—28 und umfassen den Zeitraum vom Jahre 1657 bis zum Jahre 1745. Bevor wir jedoch zu ihrem Inhalte übergehen, wollen wir die älteren im f. e. Archiv abschriftlich vorhandenen Privilegien in Betracht ziehen, deren Originale einst unter den nun fehlenden Nummern 1—25 gewesen und beim Einfalle der Schweden verloren gegangen sein dürften. Doch werden vielleicht Abschriften bei der Sichtung des fürstbischöflichen Archivs noch zum Vorschein kommen. Das älteste bisher daselbst aufgefundene Privilegium aus dem Jahre 1571 hat folgenden Wortlaut:

Zydomz Kromierzyže nadany.

My Wylym z Bozy milosti Biskup Olomuczky, Wyznawame Timto lystem obecznie Przedewssemy, Ze wzhlydnucze k ponyzene Prozbie Zyduow Poddanych Nassych z Kromierzyze za Przyczynu, ze tiechto gminulych Leth Pře mnoho a czaste gyzdy Nasse a Posylany w Potrzebach Nassych na Konich swych, kterez Nam Pugczowaly, nemalu Skodu s Vblyzenym žyvnosti swych wzaly Sme ktomu milostiwie Powolyly a timto lystem Powolowati raczyme aby Nam do

---

ausgedruckt wehren gnädigst bestätigt confirmiert und renunciert. Vorneuern confirmieren und bestätigen ihnen, indem solche Ihre wohlhergebrachten Privelegien und Freiheiten hiemit aus Böheimb Königlicher Macht als König in Böheim und Markgraf zu Mähren in diesen Brief. Wir setzen und wollen, dass sie sich derselben nach allen Punkten, Clauseln und Inhalt gebrauchen sollen und mögen ungehindert Und gebieten darauf allen und jeglichen obgedachten unserer Markgrafschaft Mähren Innewohnern und Unterthanen, was hoch und niederen Standes, Amtes oder Vorstand die insonderheit unseres Landes-Hauptmann und kaiserlichen Hauptleuten jetzig und künftighin, dass sie vorgemeldte Judenschaft, auch ihre Nachkommenschaft an solchen ihren vermelden Gnaden, Gaben, Privelegien uud Freiheiten nicht hindern und irren, sondern sie dabei weiter nothdürftigst hàndhaben, schützen, schirmen und getreulich dabei verbleiben zu lassen, als Lieb einem jeden unsere schwere Strafe und Ungnade (jedoch und unserer und jedermänniglichen rechten ohne Nachtheil) und Schaden.

Zur Urkund dieses Briefes besiegelt mit unserem Insigel der gegeben ist zu Wien den 17. Martij. 1675.

Sstyr Leth Porzad zbiechlych Powinny ne byly k potrzebam Nassym žadnych konu Tak jak stari to Prwe czyniwaly Pugczowati Wssakz Powygiti tiech Sstyr Leth Nam neb Potomkuom Nassym, kdyby koly woto Potaženy byly, Powinny budu kony kgyzdie, tak yako y Prwe czynywaly Pugczowati. Tomu na Swiedomy Sekret Nass wlastny Sme ktomuto lystu Nassemu Przytisknuty Poruczyty raczyly. Genž gest dan a Psan na Kromierzyzy w Nediely Masopustny Letha Panie 1571.

Wir Wilhelm, von Gottes Gnaden Bischof von Olmütz, bekennen mit diesem Briefe öffentlich vor allen, dass wir hinsichtlich der ergebenen Bitte unserer unterthänigen Juden von Kremsier, weil sie in den verflossenen Jahren durch viele und häufige Fahrten und Sendungen zu unseren Bedürfnissen auf den von ihnen uns geliehenen Pferden ausgeführt wurden, an diesen einen nicht geringen Verlust bei gleichzeitiger Schädigung ihres Gewerbes erlitten hatten, gnädig erlaubt haben und durch diesen Brief erlauben, dass sie im Laufe von vier kommenden Jahren zu unseren Bedürfnissen uns Pferde zu leihen, nicht verpflichtet sind, wie es die Alten früher thaten. Doch werden sie nach Verlauf dieser vier Jahre verpflichtet sein, uns oder unseren Nachfolgern, wenn immer sie darum angegangen werden, uns Pferde zu Fahrten zu leihen, wie sie es früher gethan haben. Zur Bekräftigung dessen haben wir unser eigenes Siegel auf diesen Brief aufdrücken zu lassen geruht.

Gegeben und geschrieben zu Kremsier am Faschingssonntag (25. Februar) im Jahre des Herrn 1571 [1]).

In einer Schenkungsurkunde aus dem Jahre 1577 werden die Juden von dieser ehedem geltenden Verpflichtung für immer enthoben, dagegen auf 10 weitere Jahre zur Leistung der bisherigen Kopfsteuer und der üblichen Neujahrszahlungen angehalten und ferner verpflichtet, nach Ablauf von 10 Jahren noch ausserdem wegen Befreiung von der Pferdebeistellung jährlich 10 fl. zu zahlen. (Copiar P. des Bischofs W. Prussimovski, pag. 288. Es scheint jedoch, dass die Juden in den Jahren 1571 und 1577 noch umfangreichere Befugnisse und Zugeständnisse erhalten haben, auf welche der Cardinal Dietrichstein im folgenden Privilegium sich beruft.

---

[1]) Der Freundlichkeit des Herrn Prof. Dr. Lechner verdanke ich die böhmische Abschrift dieses Privilegiums, welches H. Prof. Kraličeк übersetzte.

„Wir Franz etc. bekennen öffentlich mit diesem Unserem Briefe und thun kund allermänniglich, dass vor uns in Dehmuth erschienen sind die mühsamen unsere Unterthanen Vogt und Geschworenen anstatt einer ganzen jüdischen Gemeinde allhier zu Krembsier wohnend und Uns etliche Artickel schriftlich verfasset fürgetragen und übergeben in Unterthänigkeit embsig bittend, wollen Ihnen aus fürstlicher Milde und Güte nicht allein dieselben gnädigst ertheilen, sondern auch ihre alten Privilegien, Gewohnheiten und Gebräuche vornehmlich aber die Besitzungen ihrer Schul und Häuser, welche sie von alters besessen und bewohnt haben, aufs neue zu befestigen, damit sie sich bei diesen schweren und mühseligen Zeiten, desto füglicher ernähren, leben und ihren Handel und Wandel ruhig führen möchten. Welchen dehmüthigsten Anhalten flehen und bitten Wir erhört und solche Artickel folgender Massen ihnen zugelassen, bekräftigt und bestätigt.

Erstlich: Wie von unseren Vorfahren wird ihnen bestätigt ihre Schule somit ihrer Exercitien und dem dazu gehörigen Rabbinerhause desgleichen 21 Häuser, welche jetztund bewohnen: Lazarus Mahler, Daniel Jud, Marcus Jellen, Abraham Zapperle, Moyses, Benedict Hluchi, Jakob Criert, Jakob Hrubi, Sames Mutny, Beneseh Drzevohostitzki, Josef Jud, Thobias Jud, Moses Feitel, Veitel Harfenschläger, Kollmann Jud, Kopl Glaser, Abraham Bumba, der alte Cantor, der junge Bumba, Maraco Knöpfelstricker und der Juden Spital zu besitzen sein vergönnt und zugelassen werden, also wollen Wir sie auch genediglich bei derselben Besitz ruhig belassen“ etc. etc.

Die übrigen acht Punkte, welche mit denen des folgenden Privilegs gleichlautend sind, übergehen wir, weil sie uns bloss in einer Copie vorliegen, obwohl deren Uebereinstimmung mit dem Original vom Prerauer Bürgermeister am 15. Januar 1639 bestätigt wird. Das Original selbst, welches wie die übrigen in den Händen der Juden war, verbrannte mit dem Gemeindehause, wo es aufbewahrt war, beim Einfalle der Schweden (1643). Da die Gemeinde damals so herabgekommen war und nichts besass, was des Schutzes bedurfte, blieb sie 15 Jahre ohne Erneuerung des Privilegiums. Erst als sie sich nach und nach von diesem schweren Schlage erholt hatte, so dass sie für die Nachbargemeinde Holleschau, welche zum Aufbau der eingeäscherten Synagoge beim hiesigen St. Mauritz-Collegiat-Stifte ein Darlehen aufnahm (1654), die erste Quote von 100 fl. bezahlte und ihren ehemaligen Besitz-

stand erlangte, wird sie die Confirmirung ihrer Privilegien angestrebt haben. Gleichzeitig mit der Confirmirung der städtischen Privilegien bestätigt Erzherzog Leopold Wilhelm, der Sohn Kaiser Ferdinands II., am 21. Juni 1657 ihre Rechte neuerdings. Dieses Privileg, mit welchem der erste der genannten vier Bände beginnt, ist die älteste Originalurkunde im Gemeindebesitze. Es hat folgenden Wortlaut:

Wir Leopold Wilhelm, von Gottes Gnaden Ertz-Herzog zu Oesterreich, Thun Kund vnd zu Wissen hiemit Jedermännigliche wass gestalten wir von der gesambten Juden gemein der Statt Crembsier, vmb ertheilung vnser genädigster Confirmation über Ihre von alters, hergebrachte Privilegien vnterthenigst angelangt worden, vnndt dan wir selbige in hernachfolgendte ordnung verfassen vnndt Krafft dises einrichten lassen, welche wir auch alss Bischoff zu Ollmütz hiemit vnd Kraft dises zu confirmieren und zu ratificieren kein bedenkene tragen.

Alss Erstlichen weillen ihnen Juden von vnsern Löbl. vorfahren alss Bischoff zu Ollmütz die Schuele mitt ihrem gewöhnlichen Excercitio vnndt darzu nöthigen Rabini Haüessel, neben noch 21 andern Heussern vnd Schuel an dem orth allwo sie anietzo erbawet wirdt, ietzo vnd künftig ruehig gelassen werden vnd selbige ohne menniglichen eintrag halten vnd besitzen mögen. Jedoch dass Sie dauon lauth Ihres vorhero gehabten Privielegio, alle alte vnd ietzo Bräuchige gaben Kayserl. Schatzungen vnd anlagen, wie auch alle andere onera Realia vnndt Personalia neben andern Inwohnern der Stadt Crembsier gleicher gestallt, ohne einigerley wider röd abstatten: vnd wan sie dieses alles der erkandtniss nach vollenziehen, sollen sie auch Ihr viehe Jedoch nach proportion dess Zinses und gäben, so Sie von Ihren Heussern geben, mitt denen Burgern auff die weide Zu treiben macht haben.

Weillen dann auch die Juden ettliche kleine Heussel, nebenst denen dazu gehörigen gärttlen auff der Oskoller Jurisdiction gelegen, vor diesem mit einwilligung unserer vorfahrer käufflich ahn sich gebracht, vnndt bis dato zu Ihrer begrabnuss gebrauchen, dauon aber die schatzungen vnndt anlagen, welche jährlichen auf die erwahnten grüende gefallen, denen Oskollern gleich anderen nachbarthen abrichten, vnd derwegen allerhand widerwärtigkeit von denen nachbathen leyden müessen.

Dahero haben wir Sie Juden von sollichen ihren beschwerden auf Ihr demüthigstes begehren, alsso und dergestallt genädigst besorgen wollen; dass ietzo und zukünftigen zeithen, solche gründte nicht mehr zu dem Oskoller recht gehören,

sondern auss ihren Registern ausgelöscht werden, vnndt also ietzo vnndt von dato ahn denen Juden zu Ihrer begräbniss von allen Schuldigkeiten mit weltlichen sothan Gründt denen Oskollern bisshер verbunden gewessen, befreit seindt, vnndt verbleiben sollen. Die Juden aber mit sollichen gründten, wie sie in Ihrer Gräntz vnndt bezirk liegen zu thun, vnd zu lassen, wie nicht weniger, dass Jenige Heussel, auff der begrabnissstelle mit einer wollverhaltenen Christlichen person, so eines ehrlichen lebens vnndt wandels ist, ihrem belieben nach zu besetzen macht haben.

Vor solche genad vnd befreyung dann haben oft besagte Juden vor sich vnnd Ihre nachkommen, vnnss vnnd vnsern Successoren, vnterthenigst verwilliget vndt sich erbotten, neben den Funfzig stückher goldts, welliche Sie Vnnss Jährlichen zu einem neuen Jahr geben, noch zehn Ducaten mehr, zu einem zeichen der Dankbarkeit zu erlegen vnndt abzuführen.

Jtem so wollen wir auch genadigst, dass wann ein Christ einem Juden weg einiger schuldt, pfandtnuss oder sonsten einigerley weiss halber (:Jedoch die gründtgelder aussgenomben:) rechtlich beschuldigen wollte, dass er die prima Instantia oder seine anfängliche klag bei dem Judenrichter führen solle, Im fahl ihme aber die gebührende Justitia nicht administriert werde, vnndt er sich dessen beschweren wollte, solle vnndt mag der klager sich darwider setzen vnndt den beklagten vor vnnss oder vnnseren Haubtman beschuldigen. Gleicher gestalt auch im Fall ein Jud einen Christen rechtlich anzuklagen hette, solle er schuldig sein, die klage vnndt sein beschwernuss gegen dem Christen bey dem Stattrichter zuführen, dafern dann dem Juden vom Stadtrichter, auch nicht die billigkeit gebührendt widerfahren, sondern vnnützlich aufgezogen werden mögte, solle dem Juden der weg zu vnns oder vnnseren Haubtman nicht verschranket sein: Jedoch aber wirdt dem Juden zu bedenkhen stehen, dass er zu verkleinerung des Stadtgerichtes nicht vnnützlichlicher weisse Appellieren vnndt vnnss noch unsern Haubtman vergeblich nicht molestiren solle.

Item alldieweilen, es sich auch zuträgt, dass durch gewaltthätige Diebstall, oder sonstens vnrechtmessiger weisse erworbenes silber, goldt vndt geldeswerth, denen Juden durch die Leüthe zugebracht, vnd versetzt oder gantz verkauft, dadurch aber nicht allein der obrigkeit hernacher grosse beunruhigung, sondern auch denen Juden viel beschwerdten zuegefügt wirdt. Dahero zur Verhütung vndt vermeydung dessen wollen Wir genädigst, dass nach diesem vnndt künftig dergleichen kley-

warinnen all vnndt Jede Contract, welliche ein Jud mit einem Christen oder sonsten, ess sey auff dargeliehene oder versetzete sachen ordentlich eingeschrieben vnndt einverleibt gehalten werden sollen, solches buech oder Haubtregister aber, solle demjenigen so wür dazue verordnen vnndt genädigst bestellen anvertrauet werden. Derselbige solle alssdann, wann ein Jud einem Christen vnserem vnterthan, mitt vnserer bewilligung etwass leihen wollte, zuuor, dass darleihen neben dem verwilligten zinss, vnndt wucher, gebührendt ein zu schreiben schuldich sein, Imfall aber ein Jud einem frembden vnterthanen, es sey auff ein pfandt oder schuld brieff etwas leihen wollte, ein sollicher frembder vnterthann wird schuldich sein zuuor schrifftliche vnndt verpetschierte bewilligung von seiner Obrigkeit zue bringen vndt unserem Haubtman zue besserer sicherheit vor zue legen vndt hernacher die entlehnete Suma in das Haubtregister verzeichnen zu lassen, dem schreiber aber vor seine müehe von jedem thaller 1 Pf. alb, von einschreiben, vnndt von dem aussleschen eine heller zue erlegen, also wan die contract ordentlich eingeschrieben werden, hernacher auch die bezahlung desto richtiger erfolget.

Item weillen Sie immediate vnter vnseres Haubtmans Jurisdiction gehören, alss sollen sie geleich andere gehorsambe vnterthanen ohne bewilligung vnseres Haubtmans Ihre kinder vnndt wittiben nicht verheürathen, weniger über landt frey lassen, sondern wan Ihre khinder oder wittfrawen inn vnnsere Statt sich verheürathen wolten, solle solliches mitt Consens vielgedachten vnnseres Haubtmans beschehn, vnndt vor solliche bewilligung Ihme einen Reichstaller zue geben schuldig sein. Sollten sie sich aber über landt verheürathen vnndt dardurch der vndterthänigkeit gar loss werden müsten, sollen Sie dem Haubtman vor Consens vnndt losslassung zwey Ducaten zue geben verpflichtet, vnndt darüber höcher nicht angestrengt werden.

Item weillen sich vnser Statt Rath mitt denen Juden wegen der Statt wage dergestallt verglichen, dass Sie Juden ihre sachen, wass vnter zwanzig pfund ist, bey sich selbsten auff ihrem gewicht abwegen khönnen, wass aber über 20 pfd. ist, inn der gemeinen Statt wagehauss abwegen lassen sollen: Alss lassen wir es auch dabey genädigst bewenden.

Jetzlichen haben Wir offternenter Jüdischen Gemeinde auff Ihr dehmüthigstes begehren (:weillen vorhero auch der brauch gewessen:) auch diese genad erweissen wollen, dass sie hinführo vnter sich selbsten, Ihren Richter vnndt die Eltisten

Jedoch nach folgender gestalt erwöhlen mögen. Alss Erstlichen zue verhüettung allerley vortheyl vnndt vnndterschleiff, solle die ganze Gemeinde der Juden, vnter sich selbsten drey taugliche vnndt gestaltige Personen erwöhlen, welliche drey dann dem jüdischen gebrauch nach auff die zehn gebote Gottes die Hände legen vnndt schweren sollen, dass sie erwehlte drey persohnen, einen Richter vnndt zwey ältisten, welliche Jedoch mitt Brudersohn- vnndt schwagerschaft nicht verwanth, erwöhlen wollen, die nicht allein der Gemeinde nutzen, eine guette ordnung vnndt Ruhe beobachten, sondern auch die recht- vnndt gerechtigkeit befördern, denen ahrmen so wohl alss dem reichen beschützen, absonderlich aber vnnss alss ihren Fürsten vnndt Herrn gehorsamb sein wollen, wellichen erwöhleten Richter vnndt eltiste, dann nach beschehener obgedachter erwöhlung vnnss oder vnsserem Haubtmann vorstellen, vnndt vmb die genädigste bekräftigung Ihrer begehren sollen.

Wann alsso vnser Haubtmann, dass sollicher erwöhlter Richter vnndt eltiste ohne mangl vnndt vnberüchtig befinden wirdt, alss solle er solliche zue bekräfftigen nicht zue wider sein, Imfall er aber über die erwöhlte persohnen einigen Tadl oder Mangl erfinden würde, solle er an vnserer Statt, solliche vndüchtige persohn zue uerwerffen, vnndt an deren stadt einen oder den andern zu erwöhlen macht haben.

Wann nun, Wie obgemelt, der Richter vnndt eltisten erwöhlet vnndt von vnnss bekrefftigt sein werden, sollen selbige von der Jüdischen Gemeinde in ihrer Synagoge begleittet, vnndt alda von Ihnen, wie oben gedacht, der aydt abgenommben werden bey sollicher verneyerung, dann wirdt vnnss vnndt vnseren nachkommen, die Jüdische Gemeinde zue schuldigster dankhbarkeit Sechs pfund tauglichen pfeffer, dem Haubtman aber einen Reichsthaller zu præsentiren schuldig vnndt verbunden sein.

Wann dann Wir obgedachte Judenschaffts bestandige trew, welliche sie vnnss vnndt vnseren Vorfahren am Bisshumb Jederzeit rhümlich erweisen, auch darinn den Fusstapffen Ihrer vorfahren biss in Ihr endt beharrlichkeit üben wollen, vnndt sollen genädigst betrachtet vnndt erwogen: Alss seindt wir veranlasset worden denen selben vorgedachte Privilegia vnndt freyheiten, welliche von vnseren vorfahren Ihnen ertheilet vnndt verliehen worden, genadigst zu confirmieren vnndt zu erneuern Dem Zu Vrkhundt haben wir dieses aigenhändig vnterschrieben vnndt vnser Erzfürstlichen geheimbes Hofscantzlay Secret Insigl hier anhangen lassen. So geschehen zue Wienn, den

ain vnnd zwanzigsten Monats tag Juny nach Christi vnseres Herrn vnndt Seligmachers genadenreichen Geburt im ain Tausend Sechs Hundert Siben vnndt fünffzigsten Jahre.

Leopold Wilhelm.

Ad mandatum Serenissimi
ac Reuerendissimi Domini Archiducis
Episcopi Olmucensis proprium.

Der Nachfolger Leop. Wilhelms, der grösste Wohlthäter der Stadt, der menschenfreundliche Bischof Karl v. Lichtenstein, bestätigte nicht lange nach seinem Regierungsantritt am 31. August 1665 die von seinem Vorgänger verliehenen Rechte in ihrem ganzen Umfange. Nebst vielen andern Gunstbezeugungen, wie der Bestellung eines Arztes, der Juden und Christen für billiges Honorar behandeln müsse, der Gewährung eines Darlehens von 1500 fl. zu dem noch heute bestehenden, ein fürstl. Wappen tragenden Gemeindehause, der pachtweisen Ueberlassung der Herrschaft Chropin an Juden, liess er auf eigene Kosten eine Mauer zwischen der Judengasse und Christenstadt aufführen, wie folgendes Privileg besagt:

Wir Carl von Gottes gnaden Bischoff zu Olmütz, Hertzog des heil. Röm. Reichs Fürst der königl. Böheimischen Capellen und von Lichtenstein Graff cet. . . Bekennen öffentlich mit diesem Brieff für Uns unt unsere Nachkommende an dem Hochstüfft Olmütz, Und thun khundt Jedermänniglichen, dass demnach Wür wegen öfters entstandenen Unvernehmen und Irrungen, ob der an einander situirten Christen und Juden Häusser in Unsser allhiesigen Residenz Stadt Crembsier, und anderen erheblichen Ursachen, der nottdurft zu sein Befunden, Selbte Voneinander zu unterscheiden, und abzutheilen, Auch solche absonderung in anno 1680 würklichen Vollziehen, und gedachte Juden von denen Christen, Von dem Kürchhoff unserer Lieben Frauen an biss an die Stadt Mauer gegen dem Wasser Thor mit einer auf Unsere eigenen Unkosten geführten kostbahren Mauer Separiren Lassen, worbei es aber anderst mit sein können, als dass wegen der Christlichen mit deren Jüdischen Vermischten Gründen eine Ausswechslung, und respective Ablösung mit etwas wenigen gelder geschehen müssen.

Wann nun gar ein weniges von denen Christlichen Lähren Plätzen, worauf keine neue Häusser zu Bauthen, auch sonsten einiger Nutzen davon zu erheben gewessen, sondern bloss und allein ums bester Einigkeit und Vernehmens willen,

zu verhüttung aller Unberuhigung diese Verwechsslung Ein- und anderer Theils nothwendig geschehen müssen, wodurch weder Juden noch Christen etwass, ausser ein, und anderen Lähren Platzes, zugewachsen, also, dass niemand sich hierwieder Jetzt, und in das Künftige und zu Ewigen Zeiten zu beschweren Ursach hat. Also und damit es das künftig, und zu ewigen Zeiten diese nützliche Abwechsslung und Ersetzung oberwähnter kleinen Flecken, seine Beständigkeit erreiche, Thun wir alles dieses von fürstlicher Obmacht wegen, solcher gestalten Bestettigen und Confirmieren, dass weder Christen, noch Juden dessentwegen gegeneinander der geringsten Zuspruch in Ewigkeit nit mehr haben, und führen sollen, und zwar bei Straff „Hundert Duggaten in Specie" in die fürstlichen Rendten So oft Ein- oder anderer Theill in das künftig, und zu ewigen Zeiten einigen Zuspruch, Forderung, wie es Nahmen haben mag, gegen einander führen, und Setzen würde. Zur Urkundt dessen haben Wir uns eigenhändig unterschrieben und Unserer Hof-Canzlei grösseres Insiegel aufhängen lassen.

So geschehen und geben in Unserer Residenz Stadt Crembsier im Anderten Decembris anno 1689[1]).

Carl.

---

[1]) Das Gemeindearchiv bewahrt sowohl das Original dieser Urkunde auf als auch die Copie von folgender im Denkbuche der Stadt Kremsier, S. 54, enthaltenen Abschrift „Versicherung nebst einem hochfürstl. Decret wegen der denen Juden cedirten Plätzl von Ihren Häusern in der Marchgasse":

„Wir Bürgermeister und Rath der Hochfürstl. Residenz Stadt Kremsier thun kund und zu wissen hiermit vor jedermänniglichen . . . dass von dem hochwürdigst hochgeborenen Fürsten und Herrn Herrn Carl Bischoffen zu Ollmütz u. s. w. dass ein Decret, de dato Kremsier, d. 22ten dieses Monats Februari, wegen der im Jahre 1680 anfangend von den Pfarr-Kirchhof an bis an die Stadtmauer, neu aufgeführten Schiedmauer, auf eigen Unkosten höchstgedacht Ihrer Hochfürstl. Gnaden zwischen der hiesigen Judenschafft und etlich an die Judengassen alda stossenden christen-Häusern, und einige denen Juden wegen Ausgleichung von gedachten Christen-Häusern cedirten, und denen Christen bezahlte Plätze mit Beischluss in Copia der hierüber denen Juden gnädigst ertheilden hochfürstl. Confirmation nächstens zugestellt, und solches gnädigst verordneter massen, gehörigen Orts eingeschrieben und einverleibt worden. Darüber diese Recognition ertheilt wird.

In Urkund unseres und der Gemeinde Stadt wissentlich hier vorgedruckten Insiegels.

So geschehen Kremsier, d. 8. Febr. 1690."

(Fortsetzung folgt.)

Die Juden in China.

Von

P. G. von Möllendorff.

Man hat Juden in China nur in K'ai-fung-fu, der Hauptstadt der Provinz Honan, gefunden, wo sie der Jesuit Aleni 1613 zuerst sah. Noch verschiedene Male sind sie dort von katholischen Missionären besucht worden, aber Keiner von diesen besass die nöthigen Kenntnisse, um zuverlässige Angaben zu erforschen. Was die ältere Litteratur über die Juden berichtet, ist oft zusammengestellt worden[1]). Danach bildeten die Juden in K'ai-fung-fu noch im vorigen Jahrhundert eine Gemeinde von 500—600 Mitgliedern und besassen eine Synagoge. Von den Chinesen wurden sie mit den Muhammedanern verwechselt, welch Letztere chinesisch huei-huei heissen (Günzburg schreibt הֻוֵי־הֻוֵי), und dies mag der Grund sein, dass weder die amtliche Beschreibung der Provinz Honan (Ho-nan-scheng-tschy) noch die der Stadt K'ai-fung-fu ihrer erwähnen.

Die Missionäre geben an, die Juden seien in den Regierungsjahren Yung-p'ing (58—76 n.) der Han-Dynastie aus Persien gekommen, und ihre Sprache enthalte viele persische Wörter; zur Zeit des Kaisers Hsiau-tsung (1163—1190) hätten sich 70 jüdische Familien in K'ai-fung-fu niedergelassen.

Im Jahre 1850 wurde eine Deputation chinesischer Christen auf Veranlassung der Londoner Gesellschaft für die Verbreitung des Christenthums unter den Juden nach K'ai-fung-fu geschickt. Dieser Besuch ist im Chinese Repository, vol. XX (1851), p. 436—466 und vervollständigt von A. Wylie in J. Summers, The Chinese and Japanese Repository, vol. I (1863) p. 13—22 und 43—53 beschrieben worden. Es gelang den Sendboten, einige Handschriften zu erwerben, von denen eine Thorarolle in Hongkong aufbewahrt wird, die anderen (7 Handschriften: „Theile des Alten Testaments auf dickem Papier, in Seide ge-

[1]) In den Lettres Edifiantes, von de Guignes u. s. w., s. die Bibliographien; auch in M. H. Günzburg's רביד, Warschau, 1883, Bd. I. p. 76—82.

bunden, und die Liturgie auf Purim") in den Besitz der Society for the Propagation of Christianity among the Jews in Lincoln's Inn Field's, London, gekommen sind, so viel ich weiss, noch nicht von Sachverständigen untersucht worden.

Das in Hongkong befindliche Manuscript ist eine defecte Thorarolle auf weissem Schaffell. Es enthält die Thora von Gen. 29, 30 bis Ende, auf 194 Columnen zu 49 Zeilen, neueren Datums mit Kalam geschrieben, unter ziemlich genaer Befolgung der Vorschriften für Thoraschreiber. Von dieser Handschrift wurden 78 Seiten zu 9 Zeilen in Facsimile lithographirt: Facsimiles of the Hebrew Manuscripts obtained at the Jewish Synagogue in Kae-fung-foo. Shanghae, 1851, enthaltend Ex 1,1 bis 6,1 und 38,21—40,38. Das Facsimilie ist aber von unkundiger Hand angefertigt und für wissenschaftliche Zwecke ganz unbrauchbar.

Im Jahre 1865 kam N. A. P. Martin auf einer Reise von Peking nach Schanghai über K'ai-Fung- Fu [1]). Er fand noch 7 Geschlechter (mit chinesischen Familiennamen) und etwa 200 Individuen vor, welche ganz zu Chinesen geworden waren und nur zum Theil den semitischen Gesichtstypus bewahrt hatten. Sie besassen keine Kenntniss der hebräischen Sprache und Schrift. Viele waren mit Chinesinnen verheirathet. Ihr letzter Rabbiner war etwa 1820 in der Provinz Kansu gestorben. In der gänzlich verfallenen Synagoge zeigte man ihm eine Inschrift, nach welcher die Synagoge in der Regierungszeit Lung-hsing (1163—1165) erbaut und in den Jahren Hung-tschy (1488—1506) ausgebessert worden war. Herr Dr. Martin sah eine Pergamentrolle der Thora ohne Vocale in einer Schriftform geschrieben, die er nicht lesen konnte (?). Auf seine Frage sagte man ihm, die ersten Juden seien z. Z. der Han-Dynastie (202 vor bis 220 nach) in China eingewandert. Die letzte Angabe scheint also eine alte Tradition zu sein, für welche aber kein Beweis existirt. Dagegen stimmt das Datum der Inschrift, den Bau betreffend, mit der Angabe, dass unter dem Kaiser Hsian-tsung 70 Familien eingewandert seien. Demnach sind also sicher Juden in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts nach China gekommen. Ob alle auf einmal, ob sie schon Glaubensgenossen in China vorfanden, aus welchem Lande sie kamen, ob sie wenigstens eine Zeit lang im Verkehr mit dem Lande ihres Ursprunges blieben, das Alles

---

[1]) S. Journal of N. Ch. Branch of R. As. Soc,, vol. III (1866) p 30—33.

ist unentschieden. Ob ihnen die Mischnah bekannt war, ob sie eine Gemara mitbrachten, welcher Art ihre Gebete waren, ob sie vielleicht Karäer waren, darnach hat sie Niemand gefragt, und das uns vorliegende Material berechtigt zu keiner Entscheidung.

Ibn Batuta's Behauptung[1]) (1346), in Hangtschou (er schreibt אלכנסא alchansâ) seien Muhammedaner, Juden und Christen ansässig gewesen, beruht nur auf Hörensagen. Dasselbe sagt er fast von jeder grossen Stadt, die er beschreibt. Unmöglich ist es nicht, da während der mongolischen Herrschaft (1260—1368) China einen lebhaften Verkehr mit Centralasien unterhielt.

Bis zum englischen Vertrage von 1842 war nur Canton in der südlichen Provinz Kuangtung dem internationalen Verkehr eröffnet. Durch jenen Vertrag kam die Insel Hongkong in den Besitz Englands, und mehrere Häfen wurden dem fremden Handel erschlossen. Die ersten Juden, welche sich an dem neuen Handelsverkehr betheiligten, kamen aus Bombay, wohin sie im Anfang dieses Jahrhunderts aus Bagdad übergesiedelt waren. Diese vermittelten den Opiumhandel zwischen China und Indien und in neuerer Zeit auch die Einfuhr indischer Baumwollengarne. Ihre Handlungshäuser, früher in allen Häfen vertreten, sind jetzt in Schanghai und Hongkong concentrirt, während die Chefs der grössten Häuser in Bombay und in London wohnen. Die von ihnen betriebenen Geschäfte sind ausserordentlich umfangreich und werden mit weitem Blick und einsichtig geleitet.

In Hongkong (Staunton-Strasse) und in Schanghai (Futschon-Strasse) haben sie je eine Synagoge mit einem Rabbiner aus Bagdad. Der Ritus ist spanisch, die Gebetbücher sind meist in Bombay, z. Th. mit arabischer Uebersetzung, gedruckt; doch sind auch europäische Ausgaben mit englischer Uebersetzung vorhanden. Beide Plätze haben gut erhaltene Friedhöfe.

Es giebt 21 Firmen mit etwa 180 Individuen, welche englische Unterthanen sind und arabisch und englisch sprechen.

In neuester Zeit sind auch Juden anderer Nationalitäten nach China gekommen, deren Zahl sich auf etwa 70 beläuft.

Nachstehenden Abriss der Geschichte der arabischen Juden in China hat mir ein Freund arabisch in der unter seinen Landsleuten üblichen Schrift aufgezeichnet. Die Umschreibung

---

[1]) S. Arnold's Ar. Chrest. S. 118, Z. 12.

in hebräischer Schrift und die Uebersetzung (ich habe sie aus dem Englischen übertragen) sind gleichfalls von ihm.

Der Schanghaier Rabbiner, Herr Jakob b. Abraham d Sudea (צדקה), ein tüchtiger Gelehrter aus Bagdad, hat mir Aufzeichnungen über die Bagdader Gemeinde versprochen, die gewiss viel Interessantes enthalten werden.

Schanghai, den 30. Januar 1895.

קצת מולת יהוד בלאד ערב פי מטארח א נין

יהוד אדי ווטנהום א אצלי כאן פי אטראפ ולאייאת א ערב ואדי בל חא צאייר ווטנהום פי אבלאד נין עדדהום קליל : קבל וד ארבעין סנה כוואנה אייהו אבן דויד ששון נא להל אטראפ והדך פי טוואריק ביע ושרה : סבב נייתו צארת היך : עשירת דויד ששון מן א סאבק מצלמין אדי נאם מעתברין : כאנו תגאר ורייאסה וכו פי אטראפ א ערב א ווקת דלאהום ואסתגרבו ונו לל הגד סימת תגאר : פרד יום כוואנה אייהו אבן דויד ששון ראח יסתקבל א כטוט מן א פוצטה ושאפ באנהו בין בלד א נין קאעד יתוואצל פאכיתאת ומראגעאת לל הגד כל כומאת : אפתכר בל חכיי וכצם פי עקלו אדי קאעד יציר ביע ושרה ומראגעאת בן בלד א נין ובלד א הגד אדי תעטו מסאעדה ומן גיר האדי מא כאן יכן כל הל מראגעאת בין הל בלאד : אתלאתא סיב בלד א הגד פי מרכב שראע ובמודת שהר סתא עקב כתרת עגאייבאת וצל לבלד "כנתאן" : דאך א ווקת ביע ושרה מא אפיון כאן ביגו חאצל כתיד וכוואנה אייהו הט שאפ נא וקת א כיר ובדה יקנט בל כרג וכאן יעתאש פי סימת באקי א נאם : ושגלה גרת שגלה וסווא פלום : בהל אתנה גיר נאם תרגבו ונו וחצלו דולאת : בל חא מגונור עדד מאייה וכמסה וסבעין יהוד א מערופין בנין : ראיסהום ביות דויד ששון ואייהו דויד ששון ואצה בית יחוקל יאשוע ובית אזרה וכו : גמיעהום ישרגלון פי ביע ושרה מא גול קטן ואפיון : צלא ענדהום פי "פונאוו רוד" כתיר מא לאייקי לל נמאצא : נמיע א יהוד הון שגלהום בל אפיון וגל ודלאה וחאדהום מליח : ואסם בית ששון פי הל אחראפ מצלום וכביר : לבסהום אינגליזי : חדיתהום ערבי הגדסתאני ואינגליזי

Geschichte der arabischen Juden in China.

Die Juden, deren Heimat in den arabischen Städten ist und die jetzt in den chinesichen Häfen wohnen, sind gering an Zahl.

Vor mehr als 40 Jahren kam Elias David Sassoon hierher und begann kaufmännische Geschäfte. Er kam auf folgende Weise nach China:

Die Familie David Sassoon's war ursprünglich angesehen, es waren Kaufleute und Vorsteher der Gemeinde (in Bagdad). Sie wanderten, von Umständen veranlasst, aus und liessen sich in Indien (Bombay) nieder.

Eines Tages ging Elias Sassoon zum Postamt, um seine Briefe abzuholen, und bemerkte, dass viele Briefe und Packete aus den chinesischen Häfen einliefen. Er schloss hieraus, dass der Handel zwischen Indien und China ein gewinnbringender sein müsse, sonst würde die Correspondenz nicht so umfangreich sein. Er verliess Indien in einem Segelschiff, und nach 6 Monaten, unter vielen Mühseligkeiten, kam er in Canton an.

Zu jener Zeit war der Opiumhandel sehr gewinnbringend, und Herr Sassoon sah ein, dass der Zeitpunkt günstig sei. Er begann in sparsamer und einfacher Weise, eine Speculation brachte die andere, und erwarb ein Vermögen.

Inzwischen waren auch Andere nach China gekommen und hatten viel verdient.

Zur Zeit leben etwa 175 Juden in China, die ersten sind die Häuser von David und Elias Sassoon. Andere Firmen sind Jecheskel, Joschua, Esra u. A., welche sämmtlich in Baumwolle, Garn und Opium handeln. Sie haben eine Synagoge in der Futschon-Strasse (der Schanghaier Niederlassung), die den Bedürfnissen der Gemeinde nicht entspricht.

Alle Juden sind im Opium- und Garngeschäft oder als Makler beschäftigt und in guten Verhältnissen. Der Name Sassoon ist bei ihnen hochangesehen. Sie kleiden sich englisch und sprechen Arabisch, Hindustani und Englisch.

Besprechung.

מדרש שמואל Midrasch Samuel. Aggadische Abhandlung über das Buch Samuel, herausgegeben . . . von Salomon Buber. Krakau, Fischer, 1893. 8°. 142 SS.

Der gelehrte und bewährte Herausgeber behandelt den Midrasch Samuel in gleicher wissenschaftlicher Weise, wie die meisten seiner sonstigen Veröffentlichungen. In der Einleitung (S. 7—40) verbreitet er sich über alle Fragen, die den Forscher irgend interessiren können. Dieselbe umfasst 8 Capitel: 1) Namen des Buches, Sammler, Zeit und

Ort der Abfassung (S. 7—9). Hierbei ist zu bemerken, dass Zunz (G. V., S. 269 f.) das Zeitalter durchaus nicht bestimmt angiebt, sondern blos sagt: „Der Verfasser möchte daher wohl erst zu Anfang des 11. Jahrhunderts gelebt haben." 2) Quellenschriften (S. 9—14). Zu Ende dieses Capitels muss es (statt תרומה) ויקהל heissen, wie S. 111 Anm. *ב richtig angegeben ist. 3) Alphabetisches Verzeichniss der Tannaïm und Amoraïm (S. 14—26). Wünschenswerth wäre eine grössere Uebereinstimmung mit dem gegebenen Texte und den Noten. Vgl. beispielsweise ר' אבא בר ר"ח, ר' בא חסידא בר ר"ן u. ר' אבא חסידא, ר' דוסא בר יוסף u. a. — ר' חנוא (?) ב"ש, ר' אבא הושעיה hätte unter א' אות, nicht unter ה, seinen Platz finden sollen. Aus den Noten zum Texte könnten überhaupt manche Ergänzungen für dieses Capitel gemacht werden. So könnte z. B. S. 26, Note 198 aus Note 8, S. 100 die mit dem Jalkut übereinstimmende LA. der Midrasch-Handschrift vermerkt werden u. s. w. S. 26, Note 190 sollte die Bemerkung aus dem מהדר vorangestellt werden; die erste Hälfte der Note wäre dann überflüssig. 4) Verzeichniss der in den Anmerkungen erklärten Fremdwörter (S. 27—28). 5) Verzeichniss der ältern Schriftsteller, welche den Midrasch Samuel erwähnt haben (S. 28—32). 6) Ueber die HS zu Parma (S. 33—36). 7) Sämmtliche Ausgaben des Midrasch Samuel (S. 36—37). Ob die Constantinopeler editio princeps 1522 oder 1517 erschienen ist, je nachdem das ה von מורה mitgerechnet wird, bleibt hier (S. 36) unentschieden, während auf dem Titelblatte erstere Jahreszahl bestimmt angegeben wird. 8) Aufzählung aller Stellen, welche der Jalkut diesem Midrasch entlehnt (S. 37—40).

Der Text des Midrasch ist hergestellt nach der ersten Constantinopeler und der Venetianer Ausgabe unter Vergleichung der HS zu Parma, cod. 563. Die Ausstattung ist gut, wenn auch durch zahlreiche Druckfehler beeinträchtigt; ja, eine ziemlich beträchtliche Anzahl von Sätzen und einzelnen Wörtern ist bedauerlicherweise ausgelassen. Sonst ist der Midrasch in der That erst durch die Buber'sche Ausgabe lesbar geworden. Indess ist meines Dafürhaltens des Guten zu viel gethan. Durch die runden und die eckigen Klammern ist der Text zu buntscheckig geworden, und viele Aenderungen scheinen mir auf Willkür zu beruhen. Ich halte dafür, dass jede unnöthige Aenderung überlieferter Texte, weil eine Verdunkelung der ursprünglichen LA., vom Uebel ist. Wie viele treffliche Gedanken sind unleugbar durch sogenannte Verbesserer verwischt und verloren gegangen! Auch wenn die Quelle, aus welcher der Verfasser geschöpft hat, uns in anderer Fassung vorliegt, haben wir kein Recht, nach der Quelle zu emendiren, wo nicht zwingende Gründe, wie augenscheinliche Verschreibung und sinnlose Fehler, dazu nöthigen. Der Sammler mag eine Kürzung oder eine ihm nothwendig erscheinende Erläuterung beliebt haben, oder aber er hatte eine andere LA. vor sich als wir. Der Text muss, insofern er einen guten Sinn giebt, unverändert beibehalten werden: wir werden höchstens gut thun, in einer Randbemerkung die LA. der Quelle hinzuzufügen. Wir brauchen nicht erst weit zu suchen. Nehmen wir gleich den Anfang des Midrasch (S. 41 f.). Die Stelle ist dem Jeruschalmi entnommen; gleichwohl hat der Sammler damit nach Belieben geschaltet, indem er Worte und Sätze umstellt. Ihm kommt es eben bloss auf den Sinn an. Der Herausgeber hat das Recht, den Wortlaut des Jeruschalmi in einer Note anzugeben, dabei aber die Pflicht den vorgefundenen, aus den besten Abschriften gewonnenen Text, worüber wiederum in einer Randbemerkung Rechenschaft

abzulegen ist, ruhig zu belassen. So haben ja auch עין יעקב u. ילקוט sich nicht ängstlich an den Wortlaut ihrer Quellen gehalten. Ich würde daher weder die Worte דרי זה (Z. 3) hinzufügen, da der Satz ohne dieselben recht wohl verständlich ist, noch die Worte זה מזה (S. 42. Z. 3), da פרש „sich trennen" auch absolut gebraucht wird (vgl. z. B. Mischnah Joma I 5: הוא פורש ובוכה והן פורשין ובוכין). Gleicherweise wären zahlreiche Ergänzungen zu streichen, die der Herausgeber sich erlaubt hat. In der beabsichtigten, wenngleich durch Einklammerung kenntlich gemachten Gleichmacherei massen wir uns ein Recht an, welches uns nicht zusteht. Dadurch haben sich zuweilen auch Sprachfehler eingeschlichen, wie z. B. gleich zu Anfang (Z. 2) מסרים für das richtige מרם. Soll übrigens der Text wirklich lesbar sein, so darf er sich nicht blindlings an eine Ausgabe halten. Was bereits durch frühere Ausgaben richtig gestellt ist, muss in den Text aufgenommen werden: in einer Fussnote sind die variae lectiones anzuführen.

S. 41, Anm. 6: ובירושלמי כך כל אדם שבישראל. Zweifelsohne ist שבישראל ein späterer Zusatz der Censur, wie ja schon der Ausdruck lehrt, also nicht als abweichende LA. zu verzeichnen. So heisst es im babylonischen Talmud (Jebamoth 63a) im Namen des R. El'asar: כל אדם שאין לו קרקע אינו אדם. Darnach müsste der vorhergehende Ausspruch desselben Rabbi ebenfalls lauten: כל אדם שאין לו אשה אינו אדם und ebenso (ib. 62b) . . . כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא שמחה, wie es in der That im Jalkut Jirmejahu, § 316 heisst. Allein die vorsorgliche Censur, welche keine Missachtung des Cölibats der katholischen Geistlichkeit dulden mochte, änderte in den beiden letzten Fällen das אדם in יהודי.

S. 41, Anm. 8. Anzuführen wäre noch gewesen die Deutung des R. Menachem Lonsano (s. v. כדב), wie nicht minder die LA. des R. Jesaias Löb Berliner (המלאה שבטרכין s. v. ברך 7), der in einer Amsterdamer Ausgabe שתקנ"א gefunden hat, obschon diese Variante lediglich vom Herausgeber herzurühren scheint. Dass die LA. ברכי"א an dieser Stelle = ἐπαρχής sei, ist die Ansicht Mussafia's, wie Herr Buber selbst bemerkt. Es ist daher ein Irrthum, wenn er am Schlusse der Note diese Erklärung dem sel. Kohut im ערוך השלם unterlegt. Dieser (ברך 7) verweist im Gegentheil auf ברך 1 mit der ausdrücklichen Bemerkung כי שם מקום מושבו. Doch auch dessen Erklärung an letzterer Stelle scheint mir verfehlt, da sie weder sprachlich noch inhaltlich berechtigt ist. In ersterer Hinsicht kann ich ברך im Sinne von התברך oder התפאר nicht zugeben; in letzterer gilt die Mahnung אל יתהלל חכם אל תחזיק טובה לעצמך und בחכמתו. Am einfachsten erscheint mir die wiewohl בדרך צחות hingestellte Auslegung des הבותב im עין יעקב, u. z. mit der LA. כל ברכי"א טבין וברכי"א דאורייתא בישין. Er sagt nämlich: אם יעשה עתים ויפסיק מלמדו ואין דעתו לחזור צריך בכל פעם לברך וזה אינו טוב. Diese Erklärung passt vortrefflich zu dem Gedankenzusammenhange der Stelle.

S. 42, Anm. 11: במגלה צל במגלת חסידים. So hat ausdrücklich die HS. Regensburg. Vgl. A. Berliner, זכור לאברהם zu seiner Raschi-Ausgabe (Berlin 1866) 5 M. XI 13.

Ebendas.: ואולי כוונו לם' בן סירא. Vgl. Reifmann, מאמר ארבעה דרשים (Prag 1866), S. 3.

S. 43, Anm. 34. Wenn wir אגרו lesen, so ist dieses nicht ein Adjectivum (ὠχρός, ἄχρους) nach Analogie der Beispiele, welche im ערוך השלם angeführt sind, sondern das Nomen ὤχρος = ervilia, eine Art Hülsengewächs. Indessen fragt man sich vergeblich: Wie sollte aus

einer Hülsenfrucht später נידי (Wermuth, vgl. ערוך s. v. נר 9, ערוך השלם s. v. נר 10, Levy chald. WB. s. v. נידא I) werden? Die LA. דנן der HS. ist natürlich eine Correctur des Abschreibers. Ich möchte daher die alte LA. אנדן beibehalten, d. i. auch = ἄψινθος, ἀψίνθιον, absinthium, Wermuth. Bei der ersten Aussaat עולה כלו אנדן gedieh das Kraut vorzüglich, seiner heilkräftigen Wirkung entsprechend (vgl. Abodah sarah 29a: מאי אסותא . . . ואנדרנא); der andere Vorrath ergab נידי סיפי סומקים (vgl. Aruch s. v. סף 5), gemeinen, uncultivirten, geringwerthigen Wermuth, der an Mauern und auf Kirchhöfen emporschiesst und als אנדרנא דמותא (vgl. Aruch und Levy s. v. אנדנא) angesehen wurde.

S. 44, Anm. 37 Ende wird mit Recht bemerkt, dass ומשבחין eine willkürliche Aenderung der Venetianischen Ausgabe ist, während die HS. und die editio princeps und ebenso die Parallelstelle im וי"ר (ja die Venetianische Ausgabe selbst nebenbei noch) ומגיחין lesen. Der Herausgeber musste demnach die unnöthige Aenderung ausmerzen und die recipierte LA. beibehalten, nicht aber im Texte als überflüssig einklammern.

S. 44, Z. 4 v. u.: חד שהעמיד לו מאתים צופים. Die Erklärung des מהרי"ק im Anschluss an b. Megillah הוא אחד ממאתים נביאים entspricht dem Wortlaut des Textes nicht. Am einfachsten wäre die LA. der ed. pr. הר שהעמיד . . ., wenn nicht — weil mit der Thatsächlichkeit nicht übereinstimmend — ein altes Corruptel angenommen werden muss.

S. 47, Z. 10. פלטין = palatium ist sing. Die alte LA. היה לו פלטין א' של קיט ופלטין א' של חורף ist ganz richtig. Die Aenderung des Herausgebers, היו לו שתי פלטין — wohl hervorgerufen, durch die LA. des Ester Rabba שני פלטרין und Koheleth Rabba שתי פלטריות — wird schon durch den Wortlaut an unserer Stelle ופלטין א' של חורף widerlegt.

S. 48, Anm. 20* Z. 1 v. u. wäre hinzuzufügen: וכן להלן פרשה מ' אות ו'.

S. 51, Z. 3: אסור לדורות. Dazu heisst es Note 38: בירושלמי הגי' אסור להתפלל. So muss es auch hier heissen, wie es auch die übrigen Ausgg. in der That hier haben (כל המיצר אסור להתפלל) und wie es der Sinn erfordert.

S. 53, Anm. 8. Vgl. hierzu die Einleitung, S. 16, Anm. 28 und מדרש תהלים, ed. Buber, ψ 78, § 18 und Anm. 138 das.

S. 54, Anm. 3: ומסננו ציל ומסננו. Die ganze Anm. ist, weil irrig, zu streichen. סנן ist = צרף läutern. Vgl. Aruch und Levy chald. WB s. v. Ebenso במדבר רבה, sect. VII Anf. נסתננה הפסולת.

S. 57, Z. 10 ist "(יש)„ zu streichen und vor אמר, Z. 13, zu setzen. Ich möchte die LA. der HS. vorziehen. Dann müsste in der Einleitung, S. 16, nach Z. 11 noch hinzugefügt werden: ר' אמי ה' ב'. Aber auch ohnedies hätte ר' אמי in jenes Verzeichniss aufgenommen werden sollen; denn er kommt auch VII, 6 vor.

S. 58, Anmm. Z. 1. Nach ובוי"ר wäre zu ergänzen ובשמות רבה פ"ז אות ח'. Die LA. רינה של תורה würde ich vorziehen, da der Ausspruch auf den Bibelvers קומי רני Bezug nimmt; keinesfalls würde ich גרונה של תורה von גרן (Tenne), sondern von גרון (Kehle) ableiten: vgl. כבד את ה'. מגרונך„.

S. 61, Z. 1 v. u. Das zweite ה' ist zu streichen, trotzdem es irrthümlich auch in den bisherigen Ausgg. steht.

S. 62, Z. 11 f. Die überlieferte LA. ist verderbt; die vom Herausgeber versuchte Elimination eines Satzes ist keineswegs eine Heilung. Allein an der Hand der HS. ist der richtige Text leicht herzustellen.

Ich schlage vor, die Stelle also zu lesen: אלא יושב ומזוז זוזין ונחר ואומר מלן ישא מלנית ומלנית תנשא למלן. אמרה ליה אם כן הוא אף אנא אמבר כן אית לי אלף עברין ואמהן לשמה ועירא אנא יכילנא מדוונא יתהון אזלא לביתה ואקימתון שורין שורין ונורת מלן ישא מלנית ומלנית תנשא למלן.

S. 67, Z. 2 v. u. Statt der in Parenthese eingeschlossenen Worte haben die Ausgg. מעבירם כתיב. Das hätte wenigstens berührt werden sollen.

S. 68, Anm. 28: ולא אדע מה שייכות יש להמאמר הזה בכאן. In dem Vorhergehenden war die Rede von Amtsentsetzung; hieran schliesst sich ganz sachgemäss der Gedanke über unrechtmässige Einsetzung.

S. 69, Z. 4 v. u. ר' יונתן ist zu streichen, wie es auch in der HS., im Jalkut und in den Ausgg. fehlt; in der folgenden Zeile wird doch בשם ר' יונתן angeführt.

S. 69, Z. 1 v. u. אמר לה giebt keinen Sinn. Davor ist ein Stück ausgefallen, welches in der HS. erhalten ist (vgl. Anm. 7, S. 70) und ergänzt werden muss. Es ist also zu lesen: מתרונא שאלה את ר' יוסי אמשר כן מתוך חללו של עמוד אמר לה.

S. 78, Z. 4 v. u. Während חד (VIII, 3, S. 70, Z. 4 v. u.) = פלוני = unbest. Fürwort „einer", ist חד hier (XI, 1) und also XVIII, 5 (S. 100, Z. 6 v. u.) = קמא, „ersterer" aufzufassen. Eine Aenderung in ר' לוי in dem einen und ר' יוחנן im anderen Falle ist Willkür.

S. 79, Z. 5 f. Der Sinn ist meiner Ansicht nach folgender. Der Berichterstatter meldet dem Eli eine dreifache Unglücksbotschaft. Er erzählt, dass Israel eine Niederlage erlitten habe und fliehen musste, dass die beiden Brüder umgekommen seien und endlich dass die Gotteslade erbeutet worden. Ergebungsvoll hört der alte Mann die ersten beiden Nachrichten an; die letzte Meldung (וידוי כהזכירו את ארון האל) versetzt ihm den Todesstoss. Diesen Gedanken spricht hier R. Josua im Anschluss an die vorerwähnte Schriftstelle, worauf besonderer Nachdruck gelegt wird, aus: Den Eli erregen nicht die im Geiste geschauten Gräber oder Aschenhaufen seiner Söhne (מפרין = τάφος, τάφρος, τέφρα, sämmtlich mit θάπτειν zusammenhängend), nicht der Fall so vieler Truppen (אסמולין = στόλος); allein die Nachricht von der Lade hat ihn getödtet. Die Zahl חמשה soll, wie חמשה לחם (I Sam. XXI, 4), נערת חמשה (Jes. XXX, 17) oder die Zahl 7 und 10, als runde Zahl eine unbestimmte Vielheit bezeichnen.

S. 79, Z. 14: ומתה כעגלה. Jedenfalls muss es heissen כעגלה ומתה wie in den Anm. 7 angeführten Parallelstellen und wie die meisten Ausgg. hier haben, und ebenso die Buber'sche Ausg. selbst weiter unten XXII, 4 (S. 111, Z. 2).

S. 79, Z. 3 v. u. Vor כתיב ist augenscheinlich באומות העולם ausgefallen.

S. 82, Z. 9. Vgl. dazu Anm. 19; den Zusatz haben auch unsere Ausgg.

S. 82, Z. 2 v u. Es ist nicht nöthig עד שלא לימד in עד שלמד zu ändern: עד שלא ist = ehe.

S. 83, Z. 6 v. u. soll בנדשן eine Correctur sein, ohne dass darüber Rechenschaft gegeben wird, wie in den Ausgg. בדר טיבל statt בנלנל? In ויר heisst es בנלנל בנבעת.

S. 84, Z. 1 v. u. und dazu Anm. 18 (S. 85, Z. 2). קצר bedeutet hier Wäscher (vgl. S. 72, Anm. 37).

S. 89 Anmm. Z. 1 v. u. (ebenso S. 98, Anm. 32 u. a. m.): "תקנתי„ Der Druckfehler der ed. princ. ist in den andern Ausgg. längst berichtigt, brauchte also nicht verewigt zu werden.

S. 90, Z. 6 und dazu Anm. 24: הסגרתי כי מיותר הוא. Mit gleichem Rechte hätte der Schlussvers von Abschnitt V (wo der Herausgeber eigenmächtig דכתיב hinzugefügt hat), von VII, von VIII u. a. beseitigt werden können. Das aber wäre reine Willkür. Wir haben uns vor den Schriftstellen einfach הרא הוא דכתיב hinzuzudenken. Unkritisch ist es, diese Worte eigenmächtig einzuschalten, wie das z. B. S. 92, Z. 3, 4 u. 5 v. u. (während es das. Z. 1 v. u. unterlassen ist) und anderswo geschieht.

S. 90, Z. 16: נשאתי. Die Ausgg. haben נשאתי בעצמי ונמלתי. Die Variante hätte doch auch angedeutet werden müssen.

S. 92, Z. 2 f. v. u.: שמד דוד ומסרה לשלמה בנו בעמידה, ואתה ה' חנני והקימני ואשלמה להם. Hierzu heisst es das. Anm. 16: ונמלם ממנו איך דייק מזה. Die Erklärung ist einfach. והקימני wird gedeutet = „lass mich stehn", ואשלמה = „und ich will überliefern" (מסר = השלים überliefern, übergeben, voll einhändigen).

S. 102, Anmm. Z. 6—5 v. u.: וחסר שם במעשר וכל אשר תתן לי. Die Einführung der beregten Schriftstelle rührt wohl auch nur von einem תלמיד מועה her: jenes לי kann sich nicht auf לשמו של הקב"ה beziehen.

S. 104, Z. 7. Für כך hat der Herausg. nach dem Jalkut אבל gesetzt; allein diese Partikel schliesst sich weniger gut an den durch לפי eingeleiteten Vordersatz.

S. 106, Anm. 18: נעלם ממני. Der Commentar des R. Isaak Spiro hat die Antwort darauf bereits gegeben.

S. 106 Anm. 20: החשבן אינו עולה יפה כי בקרא מפורש חמשת אלפים שקלים נחשת. Das angegebene Gewicht geht nur auf den Panzer; der Helm, die Beinschiene, die Lanze, das Schwert sind nicht mit eingerechnet.

S. 110, Z. 4. Das hinzugefügte דכתיב hätte allein nach der LA. der HS. einen Sinn. Der Jalkut hat dafür אלא, was aber ebenso gut fortbleiben kann.

S. 110, Z. 1 v. u. und dazu Anm. 8. Wenn Luzzatto mit seiner Vermuthung recht hat, so brauchte er doch nicht נקום für נקורם zu lesen; dieses könnte dann = νακόριον oder νάκορον sein. Nur ist nicht recht ersichtlich, wozu ר' אייבו die Erklärung von כביר העזים so weit herholt. Dagegen liegt es auf der Hand, dass das Vorhandensein von תרסים im Hause Davids auffällig sein musste und eine Erklärung herausforderte. Das Wort soll nach der Erläuterung des Rabbi nicht im gewöhnlichen Sinne genommen werden. Es müssten darunter vielmehr Ornamente verstanden werden, vielleicht die Statue eines Tempelwärters (wie Samuel in seiner Jugend) in der Nische, also = νεωκόρος של aedicula. Hiernach wäre auch של leichter erklärlich und ברוקלי zu emendiren. Weil die Nischen oder Blenden (Kapellchen) zur Aufnahme von Götterbildern bestimmt waren, mag der Ausdruck תרסים gewählt sein.

S. 124, Z. 1 v. u. und dazu Anm. 29. Merkwürdigerweise folgt der Herausg. bei seinem Abdruck des Textes der ed. princ. häufig, wo sie fehlerhaft ist. Giebt sie das Richtige, wie hier ארכימטירים (= ὀρχηστῆρες), so folgt er im Texte einer fehlerhaften Ausg., um in der Note die richtige LA. anzugeben. —

(Schluss folgt.)

Berichtigung. Oben S. 303, Zl. 13 v. u. muss der Satz vielmehr wie folgt lauten: Die Frage des Engels bleibt von Gott darum unbeantwortet, weil der Mensch die Richtung u. s. w. selbst zu bestimmen hat, was u. s. w.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Der Midrasch Bereschit rabba.

Von

Dr. J. Theodor.

(Fortsetzung.)

239) הביא[1] קורה ונעצה בארץ ועשה סביבה גדר וקשר בה ניניא ונחנק, ebenso Ar. (נניא, V 349) .. הביא .. ועשה סביבה גדר .. הביא קורה נעצה בארץ וקשר בה נימא .... ניניא ונחנק; Agg. (22) .

Parascha LXVI.

240) השולמית אומה שמסיימים[2] (a. R. שמשימין) לה שלום השולמית (שלום, VIII 85) בכל יום ויום שנאמר וישם וכו' השולמית; Agg. (2) שמסיים בה שלום בכל יום שנאמר וישם וכו

---

[1]) In A folgt darauf nur קידמתו החרב ונהפך עליו גדר ונשרף, dazu eine Ergänzung am Rande, die an Stelle des — durch einen horizontalen Strich angemerkten — Wortes ונחנק einzuschalten wäre (l. נימא) ועשה מדורה לפניה ונעץ את החרב באמצע' נתלה בקורה ונחנק נפסקה. Dieses kann aber keine Correctur von erster Hand sein, da ונחנק nach ניניא auch im Citat des Aruch steht und ausserdem ניניא durch das leichtere נימא ersetzt wurde. Falls der Text hier eine Lücke hat — es ist nicht deutlich erzählt, wie יקים (so in A) die vier Todesarten an sich vollzog — so muss der Text schon so dem Ar. vorgelegen haben. Die Ergänzung in A ist eine Correctur nach P und J, wo die Stelle lautet: הביא קורה ונעצה בארץ וקשר בה נימא (נימין J) והקיפה גדר ועשה מדורה לפניה ונעץ (את J) החרב באמצע נתלה בקורה ונפסקה נימה (נימא J) ונחנק קדמתו החרב (חרב J) ונהפך עליו גדר ונשרף. In den Agg. ist diese Relation vielfach erweitert und stimmt ganz mit dem Texte in Midrasch Tehillim, Ps. 11 überein (ed Buber, S. 52b), wo die Erzählung aus B. r. mit אמרו חכמים angeführt wird. Agg.: הביא .. וקשר בה נימא וערך העצים והקיפן גדר של אבנים ועשה . . . באמצע והצית האור תחת העצים ומתחת האבנים ונתלה בקורה ונחנק קדמתו האש ונפסקה הנימה ונפל לאש ונהפך עליו גדר ונשרף קדמתו חרב ונפל עליו גדר וכו'. Ueber den Zusatz in M. T. על הה רכיב סוסיא כד הוה אשתמד נפק נזירתיה על יוסי בן יועזר לאיצטלבא vgl. Buber, Anm. 57. Das Wort בשבתא, das die Agg. und J hier haben, fehlt im M. T., wie in A u. P. Auch R giebt die Erzählung nach dem Texte des M. T. und der Agg. wieder (in R am Ende ונפל עליו wie in Agg., in R[1] ונהפך wie im M. T.). — Zu ניניא vgl. auch No. 326. — In derselben Parascha 65 hat A in dem Sinne eines אל תקרי קיימיה (vgl. ob. Jg. 37, S. 206) מן קמיא, ganz wie j. Ber. 2c מן קמיא קיימיא (vgl. Frankel z. St.), dagegen die Agg. (21) מן קאמיא מה הוא דין לשון קאמייא קיימיא, מן קמיא אמרין מן קמיא מן J, מן קמייה מה הוא דין לישנא קאמיה קיימיה P. Die Bemerkung Frankels ist demnach in Bezug auf den dem j. T. so nahe stehenden Text von A zu berichtigen.

[2]) PJE שמסיימין .. בכל יום, in PJ auch nur der eine Vers Num. 6,26 angeführt (wie Schir. r. 7,1), dagegen R = Agg. שנאמר .. שהכהנים משימין השולמית. ושמו ובו' ואומר וישם וכו'. — In APEJ fehlt die Deutung der Agg.

אומה שהבהגי' משימין לה שלום בכל יום שנאמר ושמו את שמי וכתיב וישם וכו'.

241) (1פלונו ebenso Ar. (פלן, VI 351); Agg. (5) פוליונו.

Parascha LXVII.

242) רוחיה ונבי דידיה (2מוריך ebenso Ar. (ווחר, III 260); Agg. (4) דילידה (3מאריך אפידה ונאבי.

243) שמיניה דארעה (4מן, ebenso Ar. (שמן, VIII 102) מן שמיניא דארעא מן הן מתעברא ארעא; Agg. (6) שמיניא דארעה שמניא שמינין מן טלא ומטל השמי' מזל.

244) לשליחא ואעלידה לנו פרדיסה (5נסתיה, ebenso Ar. (V 356); Agg. נסביה . . ועיליה . . פרדסא.

245) אנטינרפין, ebenso Ar. (I 144); Agg. אנטינרפא.

246) לו שוא נוקם ונוטר (6נעשה, ebenso Ar. (סנטר, VI 86); Agg. (8) סנטידו ונעשה וכו'.

247) איכן נתאששו בידו ויקרא וכו' (Ar. (פק, VI 396 איכן נתאששו בידו כאן ויקרא וכו'; Agg. (12) והיכן נתאושש בידו ויקרא וכו'.

Parascha LXVIII.

248) למה מכנים (7מכנים l.) שמו . . וקוראין אותו מקום מקומו של עולם, אמר (8ר' יוסי בר' חלפתא אין אנו יודעין אם הקב"ה מקום

אומה ששלום חי העולמי' מתנהג בה מאוהל לאוהל (vgl. רד"ל, Anm. 3), die wohl aus Schir. r. stammt; in Schir. r. sind auch die einzelnen Deutungen durch ד"א verbunden, vgl. ob. No. 135.

1) J פולונו, R פילונו, P מלונו, E פלטין, ed. pr. פיליונו vgl. ob. No. 183. — In den Agg. schliesst Parascha 66 על ידי שאמר לו יקום אבי נפרע לו בו בלשון יקום אלהים יפוצו אויביו; in A die Stelle gleichlautend wie zu Gen. 27,19 אמר הקב"ה אתה אמרתה קום נא שבה בבקשה in cap. 65 (18) קום נא שבה ממך בו בלשון אני פורע לך קומה יי' ויפוצו אויביך, יש נספה בלא משמש זה ששו, אמר הקבה לששו אתה אמרתה יקום אבי נרא (l. נורא) דעבודה זרה דאת קאים חייך אף אני בו בלשון פורע לך יקום אלהים וכו' (das zweite חייך — vgl. ob. No. 237 — und בבקשה ממך nicht in A c. 65, aber בבקשה das. in P). Auch R erklärt Ende cap. 66 יש נספה בלא משמש זה ששו die Stelle ist gekürzt in P אמר הקב"ה ליעקב אתה . . שבה וכו' כדאיתה לעיל, in B ס"א אמר הקב"ה ליעקב . . שבה חייך בו בלשון אני פורע לך בו' כדלעיל. Ueber כדלעיל ס'ז in der Kürzung in J § 115 vgl. w. u.

2) PJ מאריך רוחיה ונבי דיליה.

3) Sp. Agg. ונבי.

4) Ebenso PJ דארעא מן שמיניה (שמיני), ohne den Zusatz der Agg., von welchem auch B notirt במ"ם אין זה, vgl. רד"ל und מהרז"ו z. St.

5) Ebenso P ואעליה . . נסתיה, vgl. No. 229, 273, 288 — Pas. נסתי ואעליני לנו פרדיסא, P ואעלי לפרדיסא, Agg. נסבני לנו פרדסא.

6) Ebenso PEJ (und in B emendirt) נעשה . . ונוקם ונוטר, dagegen סנטרוי in R.

7) מכנים auch PJ II (doch J1 undeutlich); vgl. die La. מכנים bei Koh. Anm. 1; מכנים auch Pesikta rabb. 104b.

8) P אי"ר יוסי בר' חלפתא אין . . מקומו של עולמו אם עולמו וכו', BJ אי"ר יוסי בן . . מקומו של עולם [או J] אם העולם וכו', J II Hab. § 563

עולמו אם עולמו מקומו, מן מה דכתיב . . הוי הקב"ה מקום עולמו למה מכנין . . . שהוא מקומו (מקום, V 227 ebenso Ar.) ואין וכו' של עולמו א"ר יוסי בר[1]) חלפתא אין . . . או אם עולמו מקומו ממה . . מפני מה מכנין . . . הוי אומר הקב"ה מקומו של עולם ואין וכו' וקוראין אותו מקום שהוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו מן מה . . הוי הקב"ה מקומו של עולם ואין וכו'.

249) כממה וכתרונם, a. R. וכפרונם (ס"א[2], Ar. (VIII 281 וכתרנם; Agg. (11) וכפירנם[3].

250) תרנום של נ' וכו', תרונום[4], Ar. (ebend.) של נ' רגלים; Agg. (12) תרכוסא של שלשה[5] וכו'.

251) בו קופים בו אופים[6], ebenso Ar. (סנט, VI 85); Agg. בו קפוים בו אפוים[7].

252) עולים ורואין איקונין שלו יורדין ורואים אותו ישן, למלך שהיה יושב ודן בפרור[8]) עולים לבסילקי ומציאין אותו ישן[9]), יורדים שלין . . ורואין בפרור ומצאים אותו יושב ודן אותו ישן למלך[10]) . . בפרוור עולין . . ורואין אותו ישן יורדין בפרוור עולי' למעלה ורואי' איקונים שלו ויורדים; Agg. ומציאין אותו יושב ודן

אמ' ר' יוסי אין . . E, רבי יוסי בן . . אומר . . . מקומו של עולם ואם עולמו וכו' מקומו של עולמו ואם עולמו וכו', vgl. א"א und מ"כ.

[1]) Vgl. Koh. Anm 2.

[2]) J וכפורנם, R^1 וכפריכום und erklärt לשון כנען כסת, P וכפילומה, ebenso Schir. r. 1,17 וכפלומה (pluma). — Das. in A מה טרפה הטריף שם, ebenso J (die Var. נ"א רטיבה וכו' nicht in J^1), R u. Agg. מה רטיבה הרטיב מה רטיבה הרטיבו אותן אבנים טרפה הטריף (Schir r. הרטבה), P beide Laa. הטריף מצוות (so auch J^1 II § 38, wonach Koh. IV, 92 zu berichtigen), R דרטיב; cap. 81, Ende APE הטריף, Agg. הרטיב.

[3]) Wrsch., Wln. וכפרנום.

[4]) J תרנום של שלש וכו', P תרכום, ebenso R (in Raschi ed. pr. תרונובו, Stett. תרבימא. Wln. corr. nach dem Midr.) mit einer Erkl. der Stelle כמא של שלש רגלים שלשה אבות אברהם יצחק ויעקב, vgl. Ber. 32a und Raschi das.; der Schluss in den Agg. כך האבות אינו פחות כך יעקב מני' scheint ein Zusatz zu sein, er fehlt in A und J, in P dafür הוא השליש בחבל. Ebenso fehlt das das. in den Agg. vorangehende störende Stück ר"א והגה כולם זה סיני אותיות דדין הוא אותיות דדין . . ולמדנו לנביאי' שנקראו מלאכים דכתיב . . . לעם in A wie in PEJ, auch B notirt בם"ם אין זה.

[5]) ed. pr. של נ' (so auch sp. Agg.), derselbe Fehler in Ven. das. רגל נ' aus את הוא רגל שלשה in ed. pr.; A und P richtig רגל שלישית; sp. Agg. רגל שלישי, vgl. מ"כ!

[6]) Ebenso PJ; für סומטים das. in P מקטרנים.

[7]) Vgl. Ar. I 210; ed. pr. קופצי' . . אופצי', auch R קופצין.

[8]) בפרור auch in P und R, wo als Trg. von ואת חצריה (Jos. 21,12) ויתן פרוורהא (in unsern Agg. מצחהא) angeführt ist. J בפרוורו beide Mal.

[9]) Ebenso PJ יושב ודן . . ישן, יורדין . . עולי'. Eine entgegengesetzte La., nach welcher auch die sp. Agg. geändert wurden, führt מ"כ im Namen Raschis an, die sich aber weder in R noch in R^1 findet.

[10]) Vgl. Jahrg. 38, S. 9, Anm. 2 und S. 11, Anm. 7.

למטה ומתאי' אותו ישן, משל למלך . . בפרוד עולים . . ומוצאים אותו ישן[1]) ויתאין בפרוד ומתאים אותו ישן.

Parascha LXIX.

253) (l. לטבתיך) דממניין מחתך אפילו כן לניבתיך[2]) אילו[3]) אלו . . אעפ"י משקשקן לך מן חוביך, ebenso Ar. (מנ, V 70) אילין דממניין מחתיך ומייסרין[4]) (5) כן לטובתך . . מן וכו'; Agg. אותיך ומתישין את כחיך אפילו כן לטובתיך משקשקן וממריקין לך מן וכו'.

254) דימא (תרועיה[5], ebenso Ar. (תרע, VIII 284 תרועיא; Agg. תרעייא.

---

1) Sp. Agg. דן. — Die Parascha 68 schliesst in APJ . . והגה מלאכי זה חנניה מישאל ועזריה . . . והגה י"י נצב עליו (ohne אמר להם הקדוש ברוך הוא לתגניה . . ועזריה) עבדוהי . . ר"א והגה מלאכי אהלים זה דניאל . . ההד . . בלעו מפיו (שהיה לו תנן וכו' והנה י"י נצב עליו, (ohne den längern Zusatz דניאל עבד אלהא חייא [P וה], No. 14 der Agg. fehlt gänzlich. Auch B ס"א והגה . . אלהא חייא

2) In A corr. למובותיך und מחתיך; auch cap. 41 in A לטבתיך; das. fehlt מחתך

3) אלו דמינין J[1], אילו . . מחובתך אפילו כן למבתיך דמשקשקין P דמנין ביך אפילו כן . . יתיך ואפילו כן למבתיך מקשקשין ביך J Jes. § 337, אילין דממיינין ואפילו הבי (!) למובתיד משקשקן וכו' E, מקשקשין לך מחוביך R[1] משקשקן (nicht מקשקשין), vgl. Koh. Anm. 2 und Levy III, 398. — Das. in A דידים, ומעבירים לידים עליהם, c. 41 A דידים, J Jes. דדין, P רידים, B ס"א רידים וס"א דרים, Agg. hier כרים (cap. 41 רדים; Frkf. רדי; Wln. רדיה! vgl. ob. No. 164), J[1] hier דרין und zu c. 41 (§ 71) ורדין, E cap. 41 und R[1] hier רודים, Ar. VII 258 רודין, vgl. Koh. und Levy IV 428.

4) Agg. cap. 41 דממנין מחתיך דמלחלחין מכתיך אפילו וכו' vgl. מ"כ das., Frkf. u. a. ungenau; Frkf. u. Stett. hier מחסיך, Wrsch. מכתיך, Wln. מחתיך נ"א מכתיך! Ebenso ist Wln. c. 85 Ende חתרמה של כנענים נ"א כנעניים Ven., כנענים Wrsch. und מדין Frkf., Stett.; מדין entstanden aus das. in A וחתרם כנענים, in P וחתם הכנעניים.

5) Ebenso P תרועיה, J Mich. § 551 תרעא, J[1] und R תרועא. — Von dieser Parascha 69 beginnt das Stück No. 3 der Agg. in A (und mit geringen Abweichungen ebenso in PEJ): מה כתי' למעלה מן העיניין והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים וגו' אמר ר' אבהו לבן מלכים וגו' und ר' שמעון בן לקיש folgt אבל הצדיקים . . שנאמר והנה י"י נצב עליו וגו' nach אמר האבות הן הן המרכבה שנאמר ויעל אלהים מעל אברהם, ויעל מעליו. Dieser Satz, den B gleichfalls ergänzt, steht auch in den Agg. cap. 47 zu Gen. 17,22 und c. 82 zu Gen. 35,13, fehlt aber hier zu Gen. 28,13. Ueber die Formel מה כתיב למעלה מן הענין — in AP noch c. 39, c. 75 (P מה כת' עליו), c. 84, c. 93 (das Stück nicht in den Agg., vgl. ob. Jg. 38, S. 523), P c. 62, c. 85; in den Agg. c. 39 (7), c. 75 (10), c. 84 (5), c. 85 (1), c. 87 (3, an dieser Stelle, die gekürzt auf c. 84 verweist, nicht in AP; für וכתיב למעלה מן הענין קודם מיתת שמואל (שאול P) ורוד וכו' c. 62 Ende in P u. Agg. hat A nur (וכת' ודוד וכו' — vgl. Theodor, Zur Composition der agadischen Homilien, Monatsschr. Jg. 28, S. 108 und Die Midraschim zum Pentateuch etc. Jg. 34, S. 408, wo die Angabe „2 mal", nach Lerner a. a. O. S. 32, wie hier zu berichtigen ist. — Die Stelle in den Agg. cap. 69 (8) והם מתים bis היא לה שצובעין בו את התכלת, aus b. Sota 46a eingeschaltet, fehlt in APJ wie AP cap. 81 Ende, vgl. No. 298.

Parascha LXX.

255) (שלשה קרויים[1], ebenso Ar. (כר, VII 185); Agg. (8) קרואים.

256) (פמטין[2], ebenso Ar. (פמ, VI 311); Agg. (11) פוטמין.

257) (דלא חמא אפיסטקיתיה[3], Ar. (I 225 דלא . . אפסתקיתיה; Agg. (13) דלא חמי אפילו אפיסתקיתי[4].

Parascha LXXI.

258) היו (a. R. מאחורי קוריים[6]) הגוניות (ס"א[5]) אף הנשים סונטות בה, Ar. (נת, II 385 אף הניתות מאחורי קורים סונטות בה; Ar. (סנט, VI 85 אף הנשים מאחורי קורים היו; ס"א אף הנשים סונטות וכו'; Ar. (קר, VII 185 אף הנשים מאחורי קוריים היו וכו'; Agg. (2) היו סונטין וכו' אף הניתות מאחורי הקורים[7].

259) (רחל תפסה פלך שתקנות[8], ebenso Ar. (פלך, VI 346) שתפסה פלך שתיקה; Agg. (5) תפסה פלך שתיקה.

---

[1]) P קרוים; im Ar. erklärt ני אדונים של בית הכנסת, nicht ארונים, wie מ"כ (Wln.) anführt, vgl. Koh. a. a. O. und das. Anm. 6, wie auch רד"ל z. St.

[2]) Ebenso PJR פמטין, E מטמוטין.

[3]) J[1] אפסתיקיה (danach Kohut und Levy zu berichtigen), ER[1] אפסמיקיתיה, P אפיסמיקיתיה, vgl. Kohut, Levy I 146 und Brüll, Jahrbücher I, 195.

[4]) Wln. אפיסתיקתיה. — In dieser Parascha 70 fehlt die Variante der Agg. (5) נא עקילם לה בקנה bis in A wie in PEJ, wo das. folgt למצוה A, für זכה לטלית in den Agg. hat (Agg. מפייסו) התחיל מנחמו וכו'; J למצות (vgl. Bam. r. c. 8 Ende), P למינוי, ebenso E ולמינוי ohne זכה; ferner fehlt in AP אמרו אילולי . . היה חוזר לסורו . . מנבור (in J und E die Stelle nicht excerpirt), vgl. Khl. r. 7, 8 und Jahrg. 38, S. 9 Anm. 2.

[5]) PB קוריים, E קורים, R הקוריים, Midr. ed. pr. הקורים, vgl. noch j. Pes. 33a נשים מאחורי הקורין; selbst für Ar. Art. קר führt Koh. II 385 und VI 85 Anm. 5 die La. קוריים an. Die La. קוריים ist daher ebenso wenig wir die Erklärung καῖρος aufrecht zu halten, vgl. auch Fleischer bei Levy I 438.

[6]) Soll הגוניות aus הנתיות entstanden sein (ת als ו gelesen) oder ist vielleicht umgekehrt das schwer zu erkl. הנתיות (vgl. Fleischer a. a. O.; von Koh. mit γόνης in Zusammenhang gebracht!) nichts anderes als הגוניות, pl. zu גוני (vgl. Agg. c. 31), wie auch das Wort in A, in Ar. nach dem ס"א an ersterer Stelle und in beiden andern Artikeln, wie in j. T. a. a. O. מכביש גנות וצד נשי אנשים wieder gegeben wurde? Auch in Agg. cap. 53 (11) scheint dasselbe Wort vorzuliegen; A hat das. (neben der La. גנות) die Var. גויות, und מ"כ führt die La. מכבש נשים an. — PR[1] haben hier הנתיות wie die Agg., R הניתיות; B ס"א אף הנתיות סונתים בה, מאחורי קוריים סונמים בה.

[7]) Frkf. u. a. הקוריים wie ed. pr.

[8]) Ebenso J Hiob § 920 שתקנית, J § 126 שתקנות, E פתח שתקנות. Das räthselhafte פתח שלש תקנות in der ed. pr. ist aus einer La. פתח של שתקנות entstanden, in welcher שלשתקנות verbunden geschrieben war und falsch aufgelöst wurde, vgl. ob. Jg. 37, S. 209 und של שתיקה in Midrasch Samuel cap. 28. — Das. fehlt in APB J und J Hiob כאייש דאמ' עינוהי דפוריה ואת מלכים לכסא, das die Agg. haben; vgl. Midrasch Samuel ebend.

260) (1 נימפה, Ar. (V 347) נמפה; Agg. (8) נינפה.

261) לגדד משתיהן (l. משתיתן) של אומות, ebenso Ar. (גד, II 237); Agg. (9) לגדר[2] משתיתן של אומות העולם.

262) ירש אשר גני פלטריות, ebenso Ar. (פלט, VI 341); Agg. (10) ירש גבהי פלטריות.

Parascha LXXII.

263) (3 ר' יצחק אמר סעדין, ebenso Ar. (סעד, VI 95); Agg. (2) שעורין.

264) ר' תנחומא אמר לקילסין[4] ד"א לעיבורין, Ar. (קרס,

---

1) Ebenso J[1] נמפה.

2) Wln. u. a. לגדר, vgl. מ"כ. — Das. folgt in A נמנו אליהו משל מי (auch P נמנו), daraus in ed. pr. und Ven. ומנו אליהו משל מי, in sp. Agg. geändert ומנו אליהו, אליהו משל וכו', vgl. מ"כ, ebenso J מנו אליה אליהו וכו', E אמרו אליהו הנביא משל מי הוא.

3) Eine der interessantesten Varianten in unserer Zusammenstellung und ein lehrreiches Beispiel für die Irrungen aus einer falschen und missverstanden La, aus welcher „Gerste", und — der Gaon Saadja hervorgingen! Das Schicksal wollte es, dass der kurze Artikel im Ar. mit der richtigen La. סעדין in den Ausgaben nach Venedig 1531 ausfiel (Kohut ebend.), und man nahm ruhig hin, dass das bibl. דודאים Gerste bedeuten soll, oder man wunderte sich (vgl. יפ"ת), dass HL. 7,14 den Duft der Dudaim rühmt, den die Gerste nicht besitzt. Es entstand ferner das Bedenken, ob die „Gerste", die Reuben brachte, הפקר im Sinne des Midrasch sein könnte, und dieses Bedenken veranlasste den alten Zusatz in den Agg. למאן דאמר שעורי' שעורים בימי קציר חטים כשדה של הפקר הן לפי שכבר כלה הקציר של שעורים. Diesen Zusatz kennt schon „Raschi" (wohl R[2]), wenn er nicht aus diesem Commentar (ed. pr. למאן דאמר בימי וכו' [l. שערין] שערין שעדיין) in die Agg. eindrang, aber A wie auch PEJ wissen von dieser unnöthigen Einschaltung nichts, weil דודאים nach dem betreffenden Ausspruche an dieser Stelle gar nicht „Gerste", sondern סעדין sind! Mit ובל' ערבי שמן סעד wird im Ar. (עפר, VI, 237; סעדי nach VI, 17 u. 95) סיגלי für דודאים in Sanh. 99b erklärt, nach Koh. VI, 17 u. 95 „Cypergras", vgl. Löw a. a. O. S. 269. Raschi zu Gen. 30,14 hält סיגלי für Jasmin (vgl. auch Perles, zur rabb. Sprache und Sagenkunde, S 38). Ein Zusatz zu dieser Raschi-Stelle fügte die Erklärung סעדא für דודאים hinzu — und daraus wurde „Saadia", was Abraham Bukrat in seinem Supercommentar ספר הזכרון zu Raschi ebend. berichtigen will: דודאים סגל"י ובלשון ישמעאל יאסמון ופי' אותו גאון סעדא כל"ו שיש גאון שפי' דודאים עשב הנקרא בלשון ישמעאל סעדא, והכי נמי איתא בב"ר דודאים ר' יצחק אמ' סעדין, והוא עשב שמט"ב הגוף ומשיר השער ומעדן הבשר ומתקן ריח הפה כמו שכתו' בספר הרפואות, והא דגאון תוספת היא שהוסיפו בדברי הרב ז"ל אבל לפי שטעו הסופרים בתוספת הזאת ובמקום סעדא כתבו פי' אותו גאון ז"ל רב סעדיה (vgl. Berliner, Raschi, S. 54, über die Ausgabe Zamora) החקקתי לכתבה ולבארה, vgl. die Notiz in Geigers Zeitschrift X 129. Andere wieder lasen für סעדין: סערין (so E), woraus wohl שערין in PJ[1], שעורין in Agg. (und J) entstanden ist, vgl. Levy TW. II 178. — Der מדרש הגדול (bei Kohut, Supplem., S. 62) hat die La. כעירין. Vgl. noch über σάρι, σάριν Löw a. a. O. S. 277.

4) E לקירסון, P לקינסרין.

ר׳ תנחומא אמר לקרסין [ס״א לקילסין][1] ד״א לעיבורין ס״א (VII 208
לקירטין, Ar. (קרטין, VII 195) ר׳ תנחומא אומר לקידטין ס״א לקורסין;
Agg. (5) רבי תנחומא אמר לקורנסין רבי יוסי בן קוצרי אמר לעבורים.

(Fortsetzung folgt.)

[1]) So in allen Agg. des Ar., vgl. Koh.; ד׳׳א לעיבורין in Ar. wie in A und nicht für ר׳ יוסי בן קוצרי der Agg.

Hebräische Handschriften-Fragmente in der Stadtbibliothek zu Trier.

Von

Dr. **J. Bassfreund.**

(Fortsetzung.)

B. Fragmente der Machsor-Handschrift M[2].

Von dieser Handschrift sind 53 Blätter erhalten, kl. Fol. 31×22 cm messend, die Seite zu je 2 Columnen, 25 bis 27 Zeilen hoch. Die Fragmente sind fast durchgehends in verhältnissmässig gutem Zustande erhalten; nur wenige Blätter haben mit dem linken Rande auch einen Theil des Textes eingebüsst, einzelne auch in der Mitte.

Unter diesen Fragmenten finden sich keine Stammgebete. Sie sind bis auf wenige Ausnahmen punktirt, aber offenbar erst hinterher. Im Allgemeinen gilt in Bezug auf Schreibweise und Form der Buchstaben dasselbe wie bei M[1], nur dass das ה vom ח hier deutlicher unterschieden und beim ק der verticale Fuss, der noch immer den Querstrich berührt, mehr nach links gerückt ist.

Auch bei dieser Handschrift zeigt sich häufig die Verwechselung von Zere und Segol einerseits und Kamez und Pathach andererseits. Die Schrift ist minder schön als in M[1], wie auch alle Verzierungen fehlen.

Ueber das Alter der Handschrift lässt sich noch weniger als bei M[1] Bestimmtes angeben; doch dürfte sie m. E. nicht viel jünger sein als M[1] und jedenfalls nicht unter das 14. Jahrhundert hinabreichen. In Bezug auf die Reihenfolge, in welcher die Blätter foliirt worden sind und hier beschrieben werden, gilt dasselbe wie bei M[1].

Fol. 1a, aus Abr. Ibn Esra's הר העברים (אשריך[1], beginnt mit den Worten על מות ציר נאמן in der 2. Strophe. Darauf

[1]) Die Handschr. bietet hier mehrere gute L. A.

die Bemerkung: יהללו את שם ד' כי נשגב שמו לבדו ועונין אחריו הודו על ארץ ושמים ובנחה. Auch hier fehlt das

Für den Hochzeits-Sabbath.

Fol. 1a—2. Unter der Ueberschrift וזה יצר לחתונה מר' אייחד שם שוכן Jozer שמעון הגדול ו"צ"ל, dann Ofan מלא כל הארץ כבוד מלכותו von Mose b. Samuel b. Abschalom (Z. Lg. 263,6), darauf והחיות und die Bemerk. ואו' זולת אמהות עת נכבשה והוא כתוב לשבת הגדול[1]. וזה רשות לחתן, folgt Reschuth: מרשות שוכן עד. Die beiden Absätze von der Thora und den Thora-Beflissenen, welche das M. V. noch hat, fehlen auch hier wie im deutschen Machsor. Nach Beendigung derselben die Bemerkung: ועומד ומברך וקורא ואחר קריאתו יאמר וזה. Dann folgt das (ידוץ חתנא[2] von Joseph (Z. Lg. 550, 35) u. bricht kurz vor Schluss mit den Worten חמינין יהן אסמין חיין ab.

1. Chanukah-Sabbath.

Fol. 3. Mit dem linken Rande sind auch einzelne Buchstaben weggeschnitten, aus Ofan מלא כל הארץ כבודו (Z. Nachtr. 669), beginnt mit den letzten Worten der vorletzten Strophe הרוחות לכל בשר darauf Meorah שני ותים von Salomo Gabirol, nach derselben באמור לעושה, was darauf schliessen lässt, dass die Stelle אור חדש nicht üblich war (cfr. Ritus 59), sodann Sulath אין צור חלף von Salomo b. Jehuda und עזור אבותינו.

2. Chanukah-Sabbath.

Fol. 3b—5a. Unter der Ueberschrift יצר לשבת שנייה של חנוכה Jozer אחווכם von Isaac b. Samuel זכור לטוב (Z. Lg. 168,1), aus dreizeiligen Strophen bestehend, von denen je die beiden ersten Zeilen das א"ב und nach demselben den Namen zeichnen, gewöhnlich zweifach, einzelne Buchstaben mehrfach, worüber bei Zunz. Dasselbe schliesst mit לאל אשר שבת מכל המעשים und scheint auch offenbar vor diesem Stücke seinen Platz gehabt zu haben, wie die in der Handschrift darauf folgende Bemerkung לאל אשר שבת zeigt.

Sabbath Schekalim.

Fol. 5a—6. Unter der Ueberschrift וזה לפרשת שקלים Jozer אז מתנשא, Ofan לבעל התפארת von Binjamin b.

[1]) Daselbst jedoch nicht vorhanden; vielleicht ist es später vergessen worden.

[2]) Das M. V. hat dieses Stück nicht; Zunz (a. a. O.) führt es aus einer Handschrift von 1290 an.

Serach — die Gegenstrophe mit ואני in kleinerer Schrift —; darauf Sulath אסירים כיצאו ביד רמה, anonym, von Zunz (Lg. 72, 15) als französisch bezeichnet, die Strophe zu vier Zeilen nach א"ב, welches gewöhnlich so vertheilt ist, dass auf die beiden ersten Zeilen 2 Buchstaben kommen, vielfach auch einzelne Buchstaben doppelt, so ב"ו"ח"י"ל, von מ bis ת enthalten die Strophen nur je einen Buchstaben, u. zw. von מ bis ש nur einmal, ת dreimal und endet mit אבותינו (עזור[1] אתה הוא מעולם, darauf עזור. Sodann folgt unter der Ueberschrift קרובץ die Keroba Kalir's. Das Magen או מאז hat vor dem Absatz ראשי 8 Verse[2]), von welchen der letzte, Ps. 3,4 mit ראשי schliessend den Uebergang bildet. Das Mechaje לפלם צר בווה מעתיק פלוסים bricht bei ab.

Für Sabbath-Sachor. (?)

Fol. 7. Das Blatt, oval zugeschnitten, rechts und links oben auch ein wenig vom Text weggeschnitten, beginnt mit [ארי]ה שיניו ומלתעות לביא לו, Schluss der Strophe ד aus dem 2. Theile von Juda ha-Lewi's Mi-kamocha אדון חסדך, welcher mit אחר כל אלה beginnt, und bricht mit der Strophe מ im 3. Theile, אלקים עדר צאנו, ab.

Für Purim.

Fol. 8a. von der rechten Hälfte ist ein Stück der ganzen Länge nach weggeschnitten, aus Kalir's Keroba, beginnt bei der Benediction ולירושלם. Der Schluss der הודאה scheint hier המוב לך להודות gelautet zu haben.

Fol. 8a—9, Sabbath Para.

Fol. 8a. Jozer אשר בך, überschrieben יוצר לפרה אדומה, die Kadosch-Strophen in kleinerer Schrift. Der Ofan ידודון ידודון כל חילי קרטון von Isaac b. Jehuda (Z. Leg. 144,13) bricht nach der vierten Strophe ab.

Fol. 9. aus der Keroba für denselben Tag, beginnt mit den 6 letzten Versen vor dem Absatz מקומה im Magen, der letzte ist Job 28,23; das Mechaje hat 7 Verse[3]), der letzte I Chr. 16,17 auf ברית עולם endigend leitet zum Absatz עולם ומלואו über. Darauf קפאון und 4 Verse[4]), dann ימלוך und אל נא אמרתי אחכמה, ואתה קדוש u. s. w. bis אמרה סנונה, welches

[1]) Zunz liest מורת —.
[2]) Bei Zunz fehlen die Verse.
[3]) Zunz Lg. S. 44,8 zählt 8 Verse.
[4]) Bei Zunz 7 Verse.

die Ueberschrift פומון trägt und die Kadosch-Strophe erst nach der ersten Strophe hat, bricht bei הויות וטבילות וכבוסים ab.

Sabbath- Hachodesch.

Fol. 10, aus Kalir's Keroba, beginnt mit dem letzten der Verse im Magen, Ez. 16,17 (sehr ungenau citirt), der mit dem Schlusse ותהי לי zum Absatz לי עוד תנגון überleitet. Das Mechaje hat 8 Verse, deren letzter Cant. 2,13 auf ולכי לך zu לך עוד נקשיבה überleitet. Das Stück קיחת hat zunächst 6 Verse, nach der Strophe החודש die Verse: Deut. 16,1. Jes. 41, 27. Joël 2. 23, ebenso nach den Strophen דורש und הדום die bei Zunz (Lg. 44,10) angegebenen Verse. Bei ומוד מה להקשב in dem Stücke אבי כל חווה bricht das Blatt ab.

Grosser Sabbath.

Fol. 11—14. Sämmtliche Stücke sind von Joseph Tobelem. Es beginnt bei בתנוב למינה aus Jozer חסדך ארנן (Z. Lg. 133, 32), worauf dann die Bemerkung folgt: הכל יודוך, ויבחר לו אופן כמה שירצה. Sodann Sulath a. אריות הריחו (Lg. 133, 34), der Refrain lautet hier חושה לעזרתינו ד'. Die Strophen von מ ab sind hier fortgelassen, wohl מפני דרכי השלום. Darauf folgt, überschrieben וולת אחר, Sulath b. או באירסת auf עוזר אבותינו u. s. w. schliessend (cfr. Lg. 132, 24), und darauf עוזר.

In der Keroba, überschrieben קדושתא, hat das Magen אהים בצעדך nach קדמת מתן שבת 4 Verse, der 1. Ex. 16, 29, der letzte Ps. 77, 16, das Mechaje ממסגר אסיר nach אדום וכנען 5 Verse, der 1. Ex. 15, 15, der letzte Ps. 37, 4, das Stück ישעי וככורי[1]), das den vollen Namen יוסף בר שמואל zeichnet, 3 Verse[2]), deren erster Jes. 58, 14 ist, und ימלוך und ואתה קדוש. Darauf נא כרם חמד mit חי וקים לישע עמך, יצאת[3]), dessen 11 erste Strophen יוסף בר שמואל, die 12. חזק[4]) zeichnet, und נא לעולם תוערץ, sodann אמנה גדולה, überschrieben פומן, mit dem Kadosch-Refrain יוצאי חפזון, אבוא בחיל überschrieben רשות, und Seder אלהי הרוחות. Auch hier hat das Wort יין, mit welchem der 2. Theil, die Ordnung des Sederabend enthaltend, beginnt, grosse Initialen. Bei לוקח פרוסה ומברך לאכל מצה bricht es ab.

---

[1]) 3 vierzeilige Strophen, 4 Worte die Zeile.

[2]) Zunz hat hier keine Bibelstellen.

[3]) In den Druckwerken mit ירדת להציל anfangend, cfr. Zunz, Lg. 130, Anm. 8.

[4]) Es muss darum in derselben קרסו כרעו heissen, wie in der Handschrift, nicht aber כרעו קרסו, wie einige Ausgaben lesen.

Pessach-Haggadah.

Fol. 15—16. Es beginnt bei חמשים מכות, במצרים מה הוא אומר. In dem Absatz פסח שהיו heisst es (על שום שפסח המקום[1] statt הק׳ב׳ה, im Abs. מצה heisst es בצקת statt בצקם, vor מרור wird bemerkt ומנביה המרור und vor לפיכך: ואוחזין כוסם בידיהם, ואומרים und statt שירה חדשה heisst es hier שיר חדש; danach folgt die Bemerkung לקרא (ומנחין כוסם על השולחן ומברך[2] ויקח בעל הבית הכוס בידו את ההלל und vor der Benediction: ויברך הכי. In der Benediction selbst heisst es hier הגיענו הזה (הלילה[3] und לכשיניע דמם. Nach der Bemerkung: מברך בורא פרי הגפן ושותה ועושה כל הסדר שכתבתי למעלה ואחר מתהיל כן folgt שפוך חמתך, in welchem auf וחרון אפך ישיגם noch folgende Verse folgen: Ps. 69, 28. ib. 2, 9. Hos. 9, 14. Ps. 28, 4. Threni 3, 65 und 66 — welch' letztere auch unsere Ausgaben haben — Ps. 69, 29. ib. 26 und 23, Jer. 10, 25b und Ps. 17, 7. Darauf לא לנו u. s. w. und bricht beim ersten נדרי לד׳ אשלם ab.

Pessach-Fest, Fol. 17—25.

Fol. 17, aus dem Morgen-Gebet für den 1. Tag, beginnt mit כפלך הרמון, aus dem Sulath אהבוך; vor על הרי בשמים die Bemerkung: מכאן ואילך בנגון אור יום הנף, am Schlusse עוזר.

Mussaph, Thau-Gebet,

Fol. 17b—18, überschrieben מוסף קלירי; am Schlusse von ארשה folgt ככתוב und Deut. 32, 2[4]), und bricht mit ברית ילדות טל in dem Stücke אאגרה ab.

Fol. 19, eben daraus und zwar aus Nr. 6, אלים ביום, beginnt mit ככתוב ע״י נביאך und Richt. 6, 40, sodann זעקי בל תבוז. Die Verse, von denen je einer auf eine Strophe folgt, sind der Reihe nach abwechselnd dem Pentateuch, den Hagiographen und den Propheten entnommen. Kurz vor Schluss bricht es mit החנוטים, dem ersten Worte der 4. Zeile in Strophe ש ab.

Für den 2. Festtag.

Fol. 20, aus dem Bickur אור יום הנף im Maarib, beginnt bei den Worten מעוטרים (ירושלם מלאים[5]. Der Absatz

---

1) cfr. Maimonides נוסח ההגדה am Ende von המץ ומצה

2) cfr. Sopherim 20, 9; Amram; Maimonioth zu חמץ ומצה, Cap. 8, § 5; Jacob Ascher, Orach Chajim, Cap. 473.

3) cfr. Maimonides a. a. O.

4) Zunz, Lg. 45, 14 nennt 3 Verse.

5) So auch M. V. statt בפירות מעוטרים der Ausgaben.

יראה bis ישליו אוהביך geht in unserer Handschrift dem א׳ ביתך נאוה קודש bis הדר הכרמל vorauf.

Morgengebet, Fol. 20b—22.

Fol. 20b, Jozer אפיק רנן, überschrieben וזה יוצר ליום שיני של פסח.

Fol. 21 [1]), Fortsetzung, von diesem Blatte ist der Länge nach ein Streifen, und mit ihm auch die Hälfte der 2. Columne weggeschnitten.

Sodann folgt Ofan גן נעול und Sulath אודך כי עניתני mit עוזר אבותינו und, unter der Ueberschrift וזה למי כמוך, die Geula ברח דודי von Meschullam, worauf צור ישראל folgt.

Fol. 22, Kalirs Keroba, mit der Ueberschrift קדושתא, אסירים אשר בכושר, vor dem Schlussatz אהבוך im Magen 5 Bibelstellen [2]), deren erste Lev. 22, 26 f., die letzte Cant. 1, 4 mit אהבוך schliessend. Im Mechaje מה איילו zwischen בל תשחטו und מחשבותיך 6 Bibelstellen, der erste Lev. 22, 28, der letzte Ps. 92, 6. In dem Stücke קמי קהלך folgen auf die Schlussworte כצפרים עפות 5 Bibelstellen, deren erster Jes. 31, 5. Darauf ימלוך und ואתה קדוש, wobei es abbricht.

Zwischen-Sabbath.

Fol. 23. Ofan שליט [דודי] von Simon b. Isaac; die zweite Strophe hat fälschlich שִׁינַיִךְ für עֵינָיו, darauf והחיות und Sulath אלה וכאלה von demselben, welches hier mit תהום רבה schliesst. Die letzten Zeilen קדושים und בגילה sind wohl in Folge des ὁμοιοτέλευτον irrthümlich übergangen. Darauf עוזר. Die Geula fehlt!

Für den 7. Pessach-Tag, Fol. 23c—25.

Fol. 23c—24a, überschrieben מעריב לליל שביעי של פסח, das Maarib ויושע ד׳ אום למושעות von Joseph b. Jacob [3]). Der

---

[1]) Dieses mit Fol. 24 zusammenhängende Blatt ist nicht in der hiesigen Bibliothek, sondern in Clausen aufgefunden worden, und zwar durch Herrn Pfarrer und Dechant Dietz zu Piesport, der in liebenswürdiger Freundlichkeit sich für mich der Mühe unterzogen, auch in der Bibliothek zu Clausen nach hebr. Fragmenten zu suchen, wofür ihm auch an dieser Stelle herzlichster Dank ausgesprochen sei.

[2]) Zunz erwähnt von diesen Versen nichts.

[3]) In dem Stücke פסח אמונים lautet der Buchst. ו: והגיף ידו ברוחו בעיים והחרים וכו׳, so auch im M. V., cfr. dagegen M[1]; bei כ׳ heisst es כֻּלָּל,

letzte Theil beginnt אז נבהלו פחזי דינים, wie die Ausgg. und M. V. lesen[1]).

Fol. 24a—25, Morgengebet.

Jozer אתה הארת, überschrieben יוצר לויושע, darauf die Bemerkung: ויבחר לו אופן זולת אז באירסת בתולה כתבתידו לשבת הגדול. Darauf die Keroba אימת נוראותיך von Mose b. Kalonymos, überschrieben קרובץ, die linke Hälfte der 2. Columne weggeschnitten. Das Magen[2]) hat nach רחכם מדרך אותם צר בשלח vor dem Absatz עבדו 4 Verse, der erste Ex. 13,17 der letzte Ps. 105,72 auf עבדו endigend. Das Mechaje עש תחבולות hat nach דרך ים סוף vor Absatz מעלליו 5 Verse, der erste Ex. 13,18, der letzte Jer. 32,19, der mit מעלליו schliesst. In dem Stücke איום ונורא[3]) folgt auf den ersten Absatz, der auf כאו ישיר endigt, Ex. 15,1 der erste Vers des Mosesliedes. Mit den Worten חרשו יושבי der folgenden Strophe bricht es ab.

Wochenfest, Fol. 26—38.

Vom ersten Tage sind nur Dibra's erhalten. Fol. 26—28.

Zum 1. Gebot.

a. Aus der poetischen Dibra אציתו למימרי, beginnt mit den Worten תליתאה סיון, dem Schlusse der 4. Zeile. Sämmtliche 22 alphab. Zeilen reimen auf וָן oder בָּן. Dieses Stück ist nach unserer Handschrift nicht, wie Zunz (Lg. 76) angiebt, vor, sondern erst nach der Vorlesung des 1. Gebots vorgetragen worden. Auch in M.V. wird ausdrücklich ange-

---

ענמים bei מ׳, מילוי ששרי רחמים פתח bei פ׳, פתיחת קול עניית נבואה; M. V. liest hier עניה נבאה, auch Heidenh. — cfr. Commentar — hat unsere L. A. in einer Handschrift gefunden. Bei ש׳, heisst es כי נאל ד׳ את עמו, worüber Heidenheim zur Stelle zu vergleichen ist.

[1]) Zunz, Lg. 173, Anm. 3 liest פחודי.

[2]) Dieses wie das folgende Stück besteht aus 6 vierzeiligen Strophen, 5 Worte die Zeile. Im Magen lautet der Anfang der 2. Zeile in unserer Handschr. בָּעֵר כְּסִילָן, cfr. dagegen Heidenh. in seinem Commentar. —

[3]) Auch dieses Stück besteht aus vierzeiligen Strophen, zu 5 Worten die Zeile. Die 4. Zeile in der 2. Strophe hat in den Ausgaben 6 Worte; allein in unserer Handschrift fehlt das überflüssige נוראותיו. Von anderen LA. in diesem Stücke seien hier gelegentlich noch angeführt: עֲלוֹת statt תועי דרך, לב statt היו ימים, הים statt וועמו, ועכם statt בצלול und סינפם על אחת, חשוף זרוע, בעבות הַגְּדִילָה statt עולות und הַנְּשִׂיר.

geben, dass erst וידבר und אנכי vorgelesen werde, worauf dann אניתו folge[1]).

b. ארעא רקדא[2]), gleichfalls alphabetisch in 11 Strophen (Lg. das.)

Darauf das jerusalemische Targum[3]) zum 1. Gebot, דברא קדמאה, sodann folgt die Verlesung des 2. Gebotes, angedeutet durch die Worte לא יהיה לך.

---

[1]) Ueber die Dibra's cfr. Rappoport אנרות שיר S. 29, Zunz, G. V.[2] S. 426 Anm. h, insbesondere Lg. 75 ff. Ohne Zweifel bedeutet der Ausdruck „Dibra" ursprünglich nur das jerusalemische Targum des Dekalog, in dem jedes Gebot mit diesem Worte beginnt, und dann auch noch die demselben stets vorangehende poetische Dibra. Wenn Ziemlich, M.N. 26. Anm. 42 darauf hinweist, dass Maharil auch אקדמות „Dibra" nenne, und dass in M. Nürnberg II ausserdem auch noch ארכן mit דברא überschrieben sei, so ist darin nur eine erweiterte Anwendung des Ausdrucks zu erblicken, der vom Targum des Dekalog auf das Targum der Tageslection überhaupt und weiterhin auf die damit verbundenen poetischen Stücke übertragen worden ist, ebenso wie man das Targum für den 7. Pessach-Tag überhaupt ומרק genannt. —

[2]) Dies ist die eigentliche poetische Dibra, während אציתו nur gleichsam einen Prolog zu dem Dekalog überhaupt bildet. Ziemlich, a. a. O. S. 47, Anm. 43, will dieses Stück gegen Zunz nicht als Dibra anerkennen und ihm den Platz vor dem 1. Gebot anweisen. Dass er jedoch mit Recht zu den Dibra's zu zählen ist, beweist unsere Hs. in Uebereinstimmung mit M. V., welche nicht nur dieses Stück als Dibra aufführen, sondern eine andere Dibra zum 1. Gebot gar nicht haben. —

[3]) Dass dieses Targum aus dem תרגום ירושלמי herrühre und nicht etwa dem Targum Jonath. entnommen sei, dass vielmehr dieses selbst an dieser Stelle aus dem ירושלמי geschöpft habe, soll an anderer Stelle noch nachgewiesen werden.

Nathanael Trabot über die Behandlung der Gebete in der Composition.

Ein Beitrag zur Geschichte des synagogalen Gesanges.

Von

Professor Dr. **David Kaufmann.**

Abraham Joseph Salomo Graziano, die Biene von Modena, der erste Bücher- und Handschriftensammler unter den Juden Italiens im siebzehnten Jahrhundert, hat dem geistigen Erbe der Familie Trabot, aus der die Mutter seines Vaters stammte,

ein ganz besonderes Augenmerk gewidmet. In den unerschöpflichen Sammelbänden von Gutachten, Briefen und Urkunden italienischer Rabbiner, die sein hingebender Fleiss zusammengebracht hat, nehmen die litterarischen Denkwürdigkeiten der Rabbiner aus dem Hause Trabot eine wichtige Stelle ein. Vor Allem war seine liebevolle Aufmerksamkeit Allem zugewendet, was von seinem grossen Lehrer und Vorgänger im Rabbinate von Modena, seinem Gliedcousin, dem Vetter seines Vaters Mardochai, Nathanael b. Benjamin Trabot [1]), herrührte. Dieser Sprosse der Familie Trabot, dem neben hoher Gelehrsamkeit eine machtvolle Persönlichkeit verliehen war, hatte sterbend seine Hände auf Graziano gelegt und der Gemeinde Modena ihn zu seinem Nachfolger empfohlen [2]). Diese Continuität in der Wirksamkeit benutzte der Sammeleifer des Schülers, alle schriftlichen Aeusserungen seines Lehrers im Original oder in Abschriften, die er selbst anfertigte und mit kostbaren geschichtlichen Aufklärungen ausstattete, in seinen Besitz zu bringen. Einem dieser Gutachtenbände, die heute meiner Handschriftensammlung angehören, entnehme ich das Responsum, das uns einen Einblick in die Kämpfe um die Einführung eines künstlerisch geregelten synagogalen Gesanges in Italien eröffnet.

In der Selbstverständlichkeit, die alles Gewordene auf Erden zur Schau trägt, werden die Vorgänge, die sein Werden befördert oder gehemmt haben, zumeist übersehen; es fehlt auch nur zu oft an den Urkunden, aus denen die Entstehung geschichtlicher Erscheinungen abgelesen werden könnte. Auch der kunstmässige Gesang innerhalb des jüdischen Gottesdienstes hat seine Geschichte; er hat sich nicht von selber eingestellt, es ist dafür gerungen und gestritten worden; er war einst so gut eine Neuerung, bekämpft und angegriffen, wie so viele Einrichtungen, die nach erfochtener Berechtigung die Zweifel, die bei ihrer Entstehung geherrscht haben, in Vergessenheit bringen. Um so werthvoller ist jedes Zeugniss, das uns Kunde von solch vergessenen Kämpfen giebt.

---

[1]) Das verwandtschaftliche Verhältniss der beiden Männer habe ich hier zum ersten Male richtig festgestellt. Zunz, Monatstage 60 macht Graziano zum „Enkel" Nathanael Trabot's; Schiller-Szinessy, Catalogue of . . . Cambridge 97 n. 1 leugnet jede Verwandtschaft zwischen Beiden; Mortara מזכרת חכמי אמאליא 65 n. 3 nennt Graziano Trabot's pronipote; Jona, in Revue des études juives IV, 114 kennt nur im Allgemeinen eine Beziehung zwischen den Familien Trabot und Graziano.

[2]) S. Berliner-Hoffmann, Magazin 14 (1887) אוצר טוב, p. 19.

Man hat mit Recht darauf hingewiesen, dass Salomo de Rossi von Mantua, der grosse Regenerator des synagogalen Gesanges, eigentlich das jüdische Gegenbild des unsterblichen Pierluigi da Palestrina und seiner Leistungen auf dem Gebiete des Kirchengesanges darstellt[1]). Seine „Gesänge Salomo's" hatten allgemach eine Umwälzung in den Gesangsweisen aller Synagogen Italiens hervorgerufen. Der Boden war vorbereitet, in dem sangesfrohen Lande hatte es selbst im Ghetto der Musik und Gesangskunst an eifriger Pflege nicht gefehlt[2]). Der mehrstimmige Gesang drang in die Synagoge ein; die Alleinherrschaft der Vorbeter war gebrochen. Junge Männer aus den besten Häusern, selbst rabbinisch geschulte, graduirte Gelehrte wetteiferten, am Chorgesang im Gotteshause theilzunehmen und zur Verherrlichung der Liturgie vor der Gemeinde beizutragen.

Aber die musikalischen Gesetze hatten einen bisher unerhörten Zwang gegen die Gebete im Gefolge, die Compositionen schalteten mit herausfordernder Willkür über die Texte; als wären die Worte nur der Melodie wegen da, der sie untergelegt wurden, mussten sie Wiederholungen sich gefallen lassen, die allem Herkommen widersprachen. Besonders verdriesslich und anstosserregend wirkte dieses Prokrustesbett der Melodie, wenn der heilige Gottesname oder so solenne Gebete wie das Höre Israel oder das Dreimalheilig, die Krone bei den Sefardim genannt, das Opfer solcher gewaltsamer Dehnungen und Wiederholungen wurden.

Zu besonders heftigen Kämpfen hatten diese Wirkungen des neuen synagogalen Gesanges in der Gemeinde Sinigaglia Anlass gegeben. In dieser sangesfrohen Gemeinde hatten sogar zwei Vereine bestanden, die es sich zur Aufgabe machten, durch ihre Chöre den Gottesdienst an Festtagen und bei feierlichen Anlässen, wie bei Hochzeiten und ähnlichen Gelegenheiten zu verherrlichen. Einen Streit zwischen diesen lange friedlich neben einander wirkenden Vereinen hatte Nathanael Trabot durch seine Autorität[3]) geschlichtet.

Der Rabbiner von Sinigaglia, Samuel Corcos, derselbe, der Graziano's Vater am 7. November 1643 in Pesaro die Grab-

---

[1]) Dr. A. Ackermann in Winter-Wünsche, Jüdische Litteratur, II, 519.

[2]) Ed. Birnbaum im Union-Kalender 1893.

[3]) Das Responsum Trabot's aus Modena מ׳חיים כולכם היום כתמארת אדם לשבת בית לפק (wohl 1652 = בית) befindet sich in demselben Sammelbande.

rede gehalten[1]), ursprünglich ein Freund der synagogalen Gesangskunst, hatte, offenbar unter dem Eindruck dieser von der Melodie gebotenen Gewaltsamkeiten, die Aufführung solcher Compositionen im Gotteshause überhaupt verbieten wollen. Aber der Männerchor, Mardochai b. Mose aus der Familie Rocca, ein Vetter[2]) Graziano's, an der Spitze, wollte von der neuen mit Noth eingebürgerten Errungenschaft nicht mehr lassen und trieb den Widerstand bis zur Widersetzlichkeit. In diesem Stadium des Streites wandte sich auch Samuel Norzi, ebenfalls Rabbiner in Sinigaglia, an Nathanael Trabot, den damals bereits 77jährigen[3]) allverehrten Rabbiner von Modena, an den auch Samuel Corcos bereits seine Beschwerde gerichtet hatte. Trabot war der Mittelpunkt der ganzen Bewegung geworden. Er hatte auch an Mose Matrizi in Sinigaglia in dieser Sache geschrieben. Mardochai b. Mose della Rocca war kein Mann, gegen den sich ohne Weiteres strafende Massregeln ergreifen liessen. Wenn er im Eifer sich vergessen und gegen die rabbinischen Autoritäten seiner Gemeinde verstossen hatte, so war diese Schuld durch schnelle Bussfertigkeit von ihm selber gesühnt worden. Weitere Massnahmen waren daher nicht zu ergreifen. Kein Geringerer als der greise Trabot selber trat auf seine Seite, da er in ihm einen ebenso würdigen als hoffnungsvollen jungen Mann kennen gelernt hatte.

Die in Nathanael Trabot einen Bundesgenossen für ihre kunstfeindlichen Anschauungen zu finden wähnten, hatten sich überhaupt verrechnet. An dem synagogalen Gesange, der nach seinem ausdrücklichen Zeugnisse bereits alle ihm bekannten Gebiete Italiens erobert hatte, sollte nicht mehr gerüttelt werden. Was Samuel Corcos von seiner ursprünglich freundlichen Stellung zur Musik und Gesangskunst innerhalb der Liturgie abgedrängt haben mag, kann nur die längst widerlegte[4]) Auffassung von ihrer Frivolität gewesen sein. Den musikalischen Gesetzen zu Liebe, den Forderungen des Wohllautes und der Melodie zu Gefallen darf immerhin manche Stelle, z. B. Sätze aus Psalmen und Gebeten, wiederholt werden. Nur der Gottesname und so unantastbare Gebetstücke wie das

---

[1]) Jona a. a. O. 113 n. 2.

[2]) Ueber שור דוד in der Bedeutung Vetter s. Zunz, Gesammelte Schriften 3, 157 n. 2 und Berliner Magazin 4, 55.

[3]) Nathanael starb am 22. December 1753 im Alter von 55 Jahren in Modena s. Jona a. a. O. 114 n. 3.

[4]) Vgl. Ackermann a. a. O. 513.

Dreimalheilig oder Höre Israel müssen von diesen Einflüssen der Composition durchaus freigehalten werden. An diesem Grundsatze sei umso strenger festzuhalten, als selbst eine Autorität seines Faches, ja sein Begründer wie Salomo de Rossi niemals eine Willkür gegen diese geheiligten Bestandtheile des Gebettextes sich herausgenommen hatten. Trabot konnte sich auch darauf berufen, dass seine verstorbene Gemahlin Judith, die selbst durch bemerkenswerthe musikalische Kenntnisse ausgezeichnet war und künstlerisch die Zither spielte, ihm oft eine Composition des Dreimalheilig vorzutragen pflegte, ohne dass sie ein Wort des Ganzen zu wiederholen wäre gezwungen gewesen.

Es sollte darum in Sinigaglia bei dem synagogalen Chorgesange mit den angeordneten Einschränkungen auch weiter sein Bewenden haben. Vor Allem aber sollte der Friede der Gemeinde wie ein Augapfel gehütet werden. Trabot konnte sich auf ein Gutachten Jechiel Trabot's, seines Onkels, des Bruders seines Vaters Benjamin, dafür berufen, dass jede Neuerung, die Unfrieden zu stiften geeignet war, auf das Strengste zu vermeiden sei. Darum sollte jener anstössige Einfluss der Melodieen aufgehoben, im Uebrigen aber dem kunstmässigen Gesange im Gotteshause sein schwer erworbenes Recht gewahrt werden. Trabot brauchte nur auf die in Aller Erinnerung lebenden unglückseligen Verheerungen hinzuweisen, die der Unfriede in italienischen Gemeinden angerichtet hatte, um seinen zur Eintracht mahnenden Vorstellungen den gehörigen Nachdruck zu leihen. War doch ein durch so fürstliche Reichthümer ausgezeichnetes Haus wie das wohl von Elchanan von Bologna[1]) abstammende der Fano in Reggio durch solche Zwistigkeiten in der Gemeinde an den Rand des Abgrundes gerathen. Mehr als ein Vermögen von 100 000 Scudi soll in Folge dieser Vorgänge verschlungen worden sein. Auch in der Gemeinde Rovigo hatten Spaltungen in Folge solcher Streitigkeiten den finanziellen Ruin der Gemeinde nach sich gezogen.

Abraham Josef Salomo Graziano war auch in dieser Frage nach der Statthaftigkeit des synagogalen Gesanges der treue Schüler seines Meisters und Vorbildes, des Rabbiners Nathanael b. Benjamin Trabot. Er sah darin so wenig eine verbotene Nachahmung fremder Einrichtungen, dass er, der selber musikverständig und notenkundig war, selbst gegen den Gebrauch

---

[1]) שלשלת הקבלה ed. Venedig 65 b. Ihm gehörte cod. Günzburg 797.

der Orgel, die, wie er sagt, den Unwissenden als anstössig und religionsgesetzlich bedenklich erscheint, Nichts einzuwenden hat[1]). Die Kämpfe nicht ahnend, die einst an dieses Instrument sich knüpfen sollten, hat in der That auch eine jüdische Hand einer monumentalen Machsorhandschrift meiner Sammlung die Zeichnung der Orgel in Farben einverleibt. Der Künstler hat das Gebet אוחילה[2]) mit seiner Inbrunst nicht besser zu illustriren gewusst als durch die Orgel, von der unter der Berührung der Menschenhand, die sie spielt, der Preis der Allmacht aufsteigt.

פסק שני אשר פסק ושלח הגאון כמהר"ר נתנאל בכה"ר בנימן טרבוט זצ"ל קרובי ומ"ו למהר"ר שמואל נורצי יצ"ו היושב להווה בעיר סיניגאליא . עד כפילת הרבה מלות בחכמת השיר והמוסיקא כאשר נוהגים הבחורים ההם מסיניגאליא לשורר ובפרט הח"ר מרדכי בכ"ר משה מלרוקה יצ"ו אחי השני ואם הוא טעות לכפול המלות או לאו אם יש חלוק על הכפילה הגל בין מלה למלה משום אחדות שמ"ת ויתע' הדרו שנת תו לפ"ק ליצירה מהאלף הששי . וסימניך אשקה שכתב הגאון מ"ו טרבוט הגל בכ' שלו בסוף הפסק הלו ועיין בפסקי ממני הצעיר אג שכתבתי גם כן על זה . והגאון הנ"ל כתב אגרת אחת לר' משה ממריצי נ"כ וע"ד השאלה הזאת כתב ג"כ מהרר שמואל קורקום זצ"ל מסיניגאליא למע הגאון טרבוט הנ"ל וזצ"ל ונכתב בזה פסק אחר . והוא הפסק הראשון מזה —

פרח ושושן : קנקן ישן : קרובי הנעלה שלו' רב לאוהבי תורתך מגלה נקראת, בבית מדרשי, היכא רמיזא אופן השירה וגנון המוסיקה אשר עליה נאמרו דברים הרבה המרבים הבל לפי דבריך וכי לא סיימו קמא נופא דעובדא היכי הוה, ואם האמת כן הוא, מה לך כי נוצקת שאם לא התרים התלמיד הותיק נגד הקהל ונגד משלת המורה אינו צריך כפרה . דבמקום שאין פשע קרבן מאי שאשיה, הכא, והאלקים כי לא היה דעתי לדבר תועה נגד המזמרים בנגוני המוסיקה באשר בכל הגלילות שעברתי נוהגים לשורר ולזמר לכבוד אלקינו, בחגים ובמועדים, רק על כפילת המלות המורים קצוץ ופרוד ח"ו כמו במלת כתר . ומלת שמע, וולתם . אבל לכפול איזו תיבה, או פסוק פעמים או ג' לא דברתי ולא עלתה על לבי לאסור . רק במקום דאיפשר לתת פתח לרדות את המינים ועמי הארץ שיאמרו מה המנהג הזה ומה טעם יש בו, ולא ראינו ולא שמענו להזכיר שמו של הקבה כמה פעמים כשיחת הילדים וכדמסיק תלמודא התם[3]) אמת אמת תפסיה לדאי . וכתב המאור הגדול מוהרי דודי כמוהרר יחיאל מראבוטו בתשובה, שמאד מאד יש לאדם ליזהר שלא לחדש

[1]) Jona a. a. O. 116.
[2]) Zunz, Litteraturgeschichte 23.
[3]) Berachoth f. 14b.

מנהגים או דבר שאיפשר שיפול בו מחלוקת, ויחלקו הקהל אגודות אגודות, וקא עברי על לא תתגודדו, בספ״ק דיבמות[1]) . והגם שיהא מותר מן הדין . כל עוד שידמה בעיניהם שהתיר את האסור, אין ראוי לעשותו, כי היכי דלא ליתו לאנצויי, והאריך להביא ראיות בדבר הזה . והכי איתא בפרק תולין[2]) גבי כשותא בכרמא ובני בשכיר מפני שאינן בני תורה . ועל זה היה דוה לבי שמעולם לא שמעתי מקק שלך, ישמרהו השומר אמת לעולם שיהיה ביניהם שום שנאה ותחרות רק שלו׳ ואמת כל ימיהם . זאת חשבתי למשפט לשים שלום בין התלמידים, באשר כתב אלי הנעלה מטריצי בשם הקקי . ושלחו אותי חנא וחסדא באופן (ידידי החכיב) עם החכם החבר תלמידך מלרוקה אין לך מקום להרבות דברים וחתימות הרבנים מויניציאה וגם חכמי פיסארו נוחי נפש וגם החיים עדנה ישמרם האל כאלו עיני סמוייות ולא ראיתי ספרי הר׳ שלמה מהאדומים שנדפסו דלאו רבותא למיחשב גברי שאינו ענין לנדון שלנו ולא דמי ליה אפילו כאוכלא לגנא כי גם אני מודה ובא שיכולים לכפול המלות פעמים ושלש כל היכא שאינם מלות כתר הרומז לכתר עליון ומלת שמע והזכרת ה׳ כמה פעמים ללא צורך דנראה לעם דאיכא כמה רשויות חלילה ואם במזמור הבו לה׳ בני אלים שמזכירין פסוק אחד פעמים שלש אין כאן שום חשש מאחר שמזמרים כל הפסוק ההוא ב׳ או ג׳ פעמים הוא לתקן הנגון בדרכי המוסיקה, אבל להזכיר תיבה דאיפשר דנפיק מינה חורבא, אחוינא ומחוינא לאסור . ולא שמעתי לעולם לא החכם מן האדומים וסיעתו וגם הכבודה אשתי תנצבה מרת יודיטה שהיתה חכמה גדולה ומשכלת בכינור ועוגב ומזמרת במוסיקא קדושת כתר ומעולם לא שנו התיבה רק פעם א׳ . אבל בפסוקי המזמורים עשו כנראה בעיניהם . ועתה אשיב לכ״ת על אשר הארכתי בשבחו של עובר זה דאיהו יאי וגולתיה יאי[3]) שהוא נאה דורש ונאה מקים . ירבו כמותו בישראל . ולא באתי במכתבי רק לכבות המריבות ושלא יעשו הקהל אגודות אגודות חבורות חבורות . ועל דבר מעשה האלוף קורקוס נרו שלפי דבריך חזר בו אתמהא, שמעיקרא הרשה ואח״כ גער במזמרים לא ידענא טעמא מעיקרא מאי סבר ולבסוף מאי סבר, אם לא שנאמר שיטתו היה למנוע המוסיקה בעבור לצנות ואם ראה שפשט צרעת המחלוקת היה לו לחוש לדבריך שכל המכבה הרי זה משובח . ואילו הייתי יודע דבר זה הייתי כותב עליו שיש ליזהר לרב מארי דאתרא שלא יעשה תורתו פלסתר והדריינא כי בדבר מועט בזה לשנים קדמוניות גרם למעלת בני פואה מ(י)רייו שהפסידו וירדו לטמיון יותר מק אלף סקודי זהב בעוונות וכמו כן אירע לשנים עברו על דבר המקום מרוויגו וכתב הגאון מורי דודי זל שהרבה יש ליזהר לחכם המורה צדק להיות מתון בדבריו ובצרכיו שלא יתן יד

---

1) Jeb. f. 13b.
2) Sabb. f. 139a.
3) Baba b. f. 111a.

לפושעים לומר אוי להם לבני אדם שלמדו תורה גם על דבר רבו מובהק שהארכת בו לא חששתי להאריך במאי דאיתמר בפרק אלו מציאות[1]) נבי אבידת רבו דפליגי תנאי היכא מקרי רבו ומסיק דהתם אפילו לא האיר עיניו אלא במשנה אחת או דבר אחד כי הדיא דזוהמא ליסטרון ואחריני דאמרי דהתם מאחר שאמרת שמעלת החבר תלמידך נהג נזיפותא לנפשיה ועל האמת שכב בבשתו ולא דבר מאומה ואותם הראיות שהבאת ממדרש רשבי ומההיא בפרק גיד הגשה אין צורך להשיב עליהם מאחר שכל עצמי איני חלוק בדבר רק לדברים התמוהים שאסור לעשותם בפני עם הארץ פן ילעינו עלינו ויחזיקו במחלוקת והאי תגרא דמי לצינורא דבדקא כיון דרוח רוח[2]) כללא דמילתא יזמרו המומרים ברצון הקהל והמורה כל עוד שלא יכפלו מלת כתר מהזכרת ה' בקדושה רבתי כמה פעמים שדברים הללו נרמו לקהל לחלוק זה אומר בכה וזה אומר בכה לכן אחי מלכי ישפר עלך לקצץ בנטיעות המחלוקת וכה תאמר אל ידידי מעלת החבר תלמידך שישמע לקול מורים ולא יגרום קטטה בקק לחדש דברים שאיפשר שינרמו חורבא ותקלה כמו שכתבתי לעיל ובמקומי אני עומד שמעולם לא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי שלא לכפול כתר ושלא להוכיח ירא ה' כמה פעמים אפילו לישר הנגן כי אין זה כבוד ה' אפילו המלכים אינן מקלסין אלא פעם א' בשנה וכו' כדאיתא בשחיטת חולין[3]) כל שנה אנן יתמי דיתמי והיה בידי חבילות חבילות ראיות להביא על הני המנדגים אמנם קמחא מחינא וויל קריה בספרי אחרי דוק ותשכח וכעת (מ)[ת]ו לא מידי ושלמך ידידי יכנא וינדל ולא יחדל וידל ויהי כנהר שלומך וצדקתך כגלי הים אורי יום ו' פ' ונם לנמליך אשקה לפק נאם שליח וערטיל: דחד בתרי בטיל: נתנאל בכמהר בנימן מרבוט וצ"ל: —

[1]) Baba m. f. 33a.
[2]) Sanhedrin f. 7a.
[3]) Chullin 91b.

Die Privilegien der jüdischen Gemeinde in Kremsier.

Von

Dr. **Adolf Frankl-Grün.**

(Fortsetzung.)

Sein Nachfolger Bischof Carl III. liess die Gemeinde dreizehn Jahre auf die Confirmirung harren, während welcher Zeit sie in beständiger Aufregung von den Administratoren erhalten wurde. An dieser Verzögerung trug theilweise auch der Magistrat Schuld, welcher am 22. April 1701 in seinem

und der Vorstadt Namen, „weil die Bürger durch das den Juden ertheilte Meilen- und Schankrecht, Bier- und Branntweinbrennerei, zum allzumerklichen Eintrag in äusserste Armuth gerathen, in Schulden verfallen", um väterliche Abhilfe bittet, ihren Untergang zu verhüten, der „bei diesen je längeren, je schwächeren Zeiten zu besorgen wäre und ihnen allein den vollkommenen Ausschank mit Ausschliessung der Judenstadt zu gestatten."

Diese Zwischenzeit war die kritischste und peinlichste im Leben der Gemeinde: Carl III., Herzog von L., lebte zumeist auswärts und überliess die Vertretung seinem Administrator, welcher den privilegiumslosen Zustand der Juden zu allerlei Erpressungen missbrauchte. Die Juden wagten nicht einmal, die Misshelligkeiten und Gefahren, denen sie ausgesetzt waren, in ihren Beschwerden und Klagen beim rechten Namen zu nennen. Nur das Grundbuch (S. 250) giebt uns Kunde von der Aufregung und Seelenangst, die sich ihrer bemächtigt hatte. Es berichtet nämlich:

Dienstag (am 23. Schebat 468 =) 15. Februar 1708 wurde in der, im Beisein des Rabbiners Salomon Jomtow abgehaltenen Gemeindeversammlung einstimmig beschlossen, Alles aufzubieten es koste, was es wolle, um die Bestätigung der Privilegien zu erlangen, und die Aufnahme eines Darlehns von 700 fl. zu diesem Zwecke bewilligt. Später wurden noch 700 fl. hinzugefügt, und die Gesammtkosten beliefen sich auf 1904 fl. Doch erst am 10. März 1708 wurde das Privilegium ausgefertigt. Es ist gleichsam zur Belohnung für das lange Warten das umfangreichste und ausführlichste; es umfasst folgende 29 Paragraphen, welche sich weitläufig über Alles und Jedes ergehen:

Mit der flehentlichsten Bitt: Diesze Privilegien möchten Von Uns nicht allein gnädigst confirmirt, Sondern noch auch nach denen Vmständen der Jetzigen Zeit in etwas erläuttert und Vermehret werden: Wann Wir dann gnädigst erwogen, wie dasz die Judenschafft durch ihre Kaufmannschaffts- führauch Wechselmachung In Vnd aus Leiptzig und Bresslau vnszerer bischöflichen Residenzstadt Crembsier einen merklichen nutzen schaffen, dasz sie auch die gemeinsambe onera Jährlich Beytragen, in dems Selbte Zu denen Kayserlichen gaberreyne(?) In die Land-Cassa allemahl Ihr gebührendes Contingent, dann in die Herrschaftliche Contributions Reyttung Vermög der Lâanen(?), all Jährlich ihre Rata vnd auff zwey Crembsierer Stadt-Guards Mussquetier Jährlich 72 fl 48 kr Behörig Entrichten, vnd dass mehr gedachte Judenschafft darbey vns Jährlich in

Vnszer Rent-Ambt, oder Kammer-Cassa an stätten Ziensz zu S: Georgy und Wenceslai alle Jahre 60 stückh Duggaten, Nicht weniger von freyem Weinschankhe 50 Duggaten, dann Vor ein stückl Kammerey 6 Duggats, wir auch zu St. Bartholomai sowohl die Wienerr- alss auch andere frembde Juden wegen des genüssenden Hochobrigkeits Schutzes der Schatzung nach, und à proportione ihres Vermögens, die gewöhnliche so genannte Schutz-Duggaten, Endlich dann die frembden Juden oder Jüdienen, oder auch die Jüdischen Waissen, wann sie anderwerts hinziehen wollen, abzugsgeldt 10 Thaler Item Pfeffer in vnsere Kuchel jährlich 38 pf. nebst dems, dass Sie auch die Obrigkeitliche fisch vnd Geflügel zuzunehmen pflegen, allemahl zinses uns richtig abführen; **Vnd weilen Sie Juden über diesses in angesichts Vnserer Selbsten die zweimahl in Crembsier entstandenen gefährlichen Feyers-Brünsten, bevorab die Jenige in Vnserer Burg mit tretier Handsanlegung würcklich zu dämpfen, sehr mit geholfen haben:** Alsso sind Wir gnädigst Bewogen worden, eben nicht nur ihre alte Privilegien in allen und Jeden Articeln zu Bestättigen, und zu confirmieren; Confirmiren dann und Bestättigen auch selbiche, damit gnädigst auch alles weiss, und mögen Vnd wollen Selbter Ihnen Juden, vmb die wirkliche Erheischung hiraus wargenommen werden, Beständig handhaben, und sie darbey durch gehends fürstlich Schützen. Ja wir Vermehren Ihnen die Hochobrigkeits-Gnade noch auch dermassen, als Regirenderer Bischof dass Sie Juden Jetzo und zur Ewigen Zeiten:

Erstens: Sich desjenigen Platzes, welcher Ihnen von Vnseren Letzt Verschiedenden Herren Vorfahrern Löblich: Vnd glorwürdiger gedächtnis über die schon von älteren Zeiten Ihnen ohne den oben Zugehörigen Gassen, welche von der Stadtmauer gegen der Dechantey und derselbigen Mauer Bis wieder zur Christlichen Kirche, dann weiter bis an die Juden Schuel gelegen ist, Kraft des hierüber aufgerichten und in ihren Händen befindlichen- auch uns ordenlich producirten Vergleichs-Instrumenti, de dato Crembsier den 2ten Monatstag Decembris 1689ten Jahres, ist ordentlich ausgemessen und wirklich eingeräumt worden, sich zu Ihrer Nothdurft und Erweiter- oder Erhöcherung ihrer Gebäude frey und ungehindert gebrauchen, auch die freye Ein- und Ausfuhr zu Ihren Thoren Bey der Pfarrkirchen Und durch die Gasse Bey dem Wasserthor zwischen der Stadtmauer und dem sogenannten Kaufzelischen Haus geniessen können und mögen.

Andertens: Wird Ihnen in Kraft dieses zu einer Neuen Gnad verwilliget, Dass Vor der Stadt, nebst denen Ihrigen Gräbern Befindliche Haüsel fürderhin allemahl Von einem armen Juden Beuorab wegen Beherbergung der ankommend- und durchreisenden eben armen frembden Judenschaft, Bewohnter halten Zu können.

Drittens: Die Hausirung in- Vnd vor der Stadt solle denen frembden Juden sowohl zu Fuss, als auch mit ab- oder Zuführung der sachen zu pferd, oder auf den Waagen (ausserhalb der freyen Jahrmärkten) in alle Weg Verbothen sein, welchem nach alle Vnsere Officiere, und auch der Kremsierer Magistrat, und Stadtrichter die frembde offent- oder heimbdlich haussierende Juden immerzu auch mittels arrestir- und Bestraffung, nicht Layden sondern würcklich fortschaffen werden.

Viertens: Sollen die Juden, welche sich bis drei Jahrelang mit ihrer anderweitigen Nahrungssuchung von der Gemeinde, und der Stadt absentieren und sich zu keinem gemeins Beytrag Vorstehen wurden, keinesweegs mehr in die Gemeinde angenomben, sonder Völlig entlassen, und abgeschafft werden.

Fünftens: Kein frembder Jude, so sich in die Stadt ziehen wollte mit seinem Handel, oder Wandl, oder der Gemeinde mehr Schaden als nutzen möchte, solle Vnserer Crembsierer Judenschaft, in Betrachtung, dass auch die Judenstadt ohne dem vor die Bisherige, sowohl angesessene als auch andere Inwohner Eng genug ist, nicht eingetrungen werden, sollte es sich aber finden, dass ein frembder sich daselbst setzen wollende Jud mit seinem Handl oder Wandl der Gemeinde zu keinem Nachtheil, oder schaden sein würde, so wird dessen aufnahme gleichwohl erst nach eingezogenen Bericht von der Gemeinde, Bey der Hochobrigkeitlichen Approbation, und Erkenntniss Beruhen, wessentwegen sich nun auch ein solcher allemahl zu vor Bey der hohe Obrigkeit umb die erlaubnis wird gebürend anzumelden Vnd Biy dem Auffnahmsfall und erhaltenen Verwilligung jedesmahl etwas in Unserer Rentei zu entrichten haben. Ja wir wollen auch

Sechstens: Mit dieser Unserer Judenschaft dahin gnädigst condescendieren, dass Sie Selber Ihre anlagen oder Gebühren nach proportion Ihres Vermögens und mit Gewissenhafter Beobachtung, damit einer oder der andere hierunter wider die Billikeit nicht beschwert werde, machen könne, und sollen die Anlagen nur allein Von denen hierzu erwählten und Beeydigten

Personen gemacht, auch hiervon Von Niemand anders, als von denen Erwählten Anlagen, falls sich Jemand damit beschwert zu sein Befinden, und nachdem sollcher hirüber das Jurament abgelegt haben werde, was abgenohmben, oder auch, wann sie anlegen es gewissenhaft befünden, zugesetzt werden. Wann aber

Siebentens: Ein Judenrichter, die zwey Bürgermeister, Sechs Beysitzer, Und Juristen, Ihrer Uhralten Berechtigung, und auch dem Landes Brauch nach erwählet, und der Obrigkeit Vorgeschlagen werden, so solle es zwar bey dem Vorschlag, soviel es die Bürgermeister, Beysitzer und Juristen Betrift, sein Bewenden haben, also dass auch keiner Von Ihnen versetzt werden solle; So Viel es aber den Judenrichtern anbetrifft, wann solcher wegen Mangel, oder einigen Tadels zu diesem Ambte untauglich zu sein Befunden wurde, so Bleibt es denen mit einem Jurament Belegten 5 Erwählern in Kraft dieses eingeräumbt, zu solchen Ambt ein anderes hiezu tauglicheres Subjectum der hohen Obrigkeit Vorzuschlagen, wo sodann die hohe Obrigkeit entweder den so Vorgeschlagenen oder nach dero gefallen Jemand anderen zum Judenrichter setzen wird. Und Sollen auch ins Künftig, nach dem zuvor der Juden Richter, Bürgermeister sammbt Beysitzer Von der hohen Obrigkeit würcklich Confirmirt, und das gewöhnliche Jurament Bereits werden geleistet haben, zu denen Ubrigen Ambtern durch sie Vnd niemand anderen Taugliche Personen erwählet, auch Vermög dieser Erwählung Bestättigt werden. Es müssen aber zu der Erwählung dieser Ämbter Zwey Arme aus der Gemeinde mit zugezogen werden, Vnd sind deren Ihrer Stimmen auff alle weiss mitzu Beobachten; Hierentgegen aber, wann wir den Judenrichter, die Bürgermeister und die übrige Gerichte Confirmieren, es keine andere Meinung hat, alss dass sie sammbt- und Sonders mit denen Vntergebenen gemeins-Leuthen also Vmbgehen sollen, dass Sie keine billige Beschwöhrung haben, gestalten dann einem Jeden erlaubt ist, wieder die Gerichten der Billigkeit nach zu Klagen, welchenfalls nun die Justiz ernstlich administrirt werden solle. ferners dann

Achtens: Verwilligen wir, und Verordnen hirmit gnädigst, dass die Von einiger Zeither durch Vnsere Crembsierer Haubtleüthe bey der Judenschaft Vorgenommene Sperr- und Inventierung der, nach denen abgestorbenen Juden hinterbliebenen Verlassenschaften nicht mehr durch den Haubtmann, sondern nur durch die jüdische Gerichten, ordentlich Vollzogen werden solle. Jedoch werden Sie Gerichten allemahl in derlayfall ein ordentliches Inventarium über alle befindlichen Verlassenschafts-

effecten gewissenhaftig einzurichten, und zu Verfassen, auch hievon ein Beglaubigte Abschrift der Hohen Obrigkeit selbsten gehorsamblich einzureichen haben. Alldieweilen aber auch andurch Vnseren Crembsierer Haubtmann dass dieszfällige Accidenz entzogen wird, So werden Sie Juden Ihren Haubtmann eben anstatt dieses accidentis bey Jedesmahliger Raths-Verneuerung sammbt schon aus der Verneuerungsgebühr Vier und zwanzig fl. in allen abzurichten haben; ferners aber Verwahren wir sie Juden auch hiemit gnädigst, dass Vnser Haubtmann Selbsten kein neues accidens auf einigerlei Weise zumuthen, oder abnöthigen, sonders es nur Bey dem Bissherigen Aussatz, und Observanz in allem übrigen sein Bewenden haben sollen. Wir wollen auch

Neuntens: Ihnen Crembsierer Juden zu Ihren desto besseren Aufkommen, das Vorrecht zu denen Beständen Vnserer Herrschaftlichen Branntwein Haüsser, und dergleichen, wenn sie eben soviel, als ein frembder Jud zinsen wollen, hirmit gnädigst eingeräumt haben. Und gleich wie nun

Zehntens: Wir es Von Keiner Schuldigkeit anziehen wollen, dass sie die Herrschafts- woll, Leinwand und Salitter alle Jahre zum Versilbern nehmen sollen: Also solle Ihnen, auch solches keineswegs aufgetrungen, wohl aber kan Ihnen, wann Sie eben so Viel als andere Juden dafür geben wollen, hiezu eben der Vorzug Vergünstiget werden, das herrschaftliche Geflügel aber, wollen wir nicht sehen, dass sie damit auf einigerlei weisse, (dann Sie es ohne dem von der Herrschaft Crembsier und Chropin zu nehmen haben) Beschwert werden, Sollen Sie Biss hero practicirter massen und wie man es Ihnen Billich, das ist nach dem Lauffenden Markt Preys Taxieren wird, allemahl zu nehmen schuldig seyn. 14 Täg aber zuvor werden Vnserer Officierer die anzahl dieses Geflügelwerks dem Judenrichter mit der Schatzung zu Bedeuten haben, Vmb desto zeitlicher die eintheilung der anlag gemäss, Beschehen könne und solle ein Jedes Stück mittels Loss Zettel Bekommen werden. Wie Ihnen dann auch die herrschaftlichen Fische nicht höher als vor anderen frembden Käufern anzuschätzen seyndt Vnd Vbermässig werden Wir der Fischenehmung sie keineswegs beschweren lassen.

Eylftens: In denen Verbrechnungsfällen sollen wir sie Juden zwar nicht gleich mit dem Kammerle, sondern erstlich mit Nehmung auf die Haubt Wacht gestrafft werden, sollte sich Aber ein- oder der andere gar Vmpändig erzeugen, oder das Verbrechen ein schärfere Straff erfordern, so kann solcher

auch mit Anlegung von Fuss Eysen gezüchtigt werden, Vnd hat eben der auf der Haubt Wacht arretierte Verbrecher täglich nichts mehr als 6 kr. Sitzgeld unseren Wachmeister Leuttenant zu entrichten, währte aber der Arrest bis 3 oder 4. Tag wird Vnsser Krembsierer Haubtmann es in seiner Macht haben, diese Gebühr oder sitzgeld nach seinem Gut Befund redlich wohl auch einigermassen zu mündern.

Zwölftens: Wir billigen auch Ihr vnterthänigstes Gesuch hirmit gnädigst Vnd Verordnen, dass in der Judenstadt auf einen hizu Bequemen orth Röhrkästen auf vnsere Spesen so schleunig, als eben solcher bei Entstehung einer besorglichen Feyerss Brunst (So doch Gott gnädiglich abwenden wolle) und auch sonsten höchst nöthig, und sehr nützlich ist, erbaut werden solle, dafür aber und weillen wirr, und Vnsere Nachkommen diesen Röhr Kästen aus eigenen Unkosten beständig auch in Winter Bedeckter halten wollen, werden sie Juden alle Jahr 4 Species Duggaten vmb die Neuen Jahreszeit in vnsere Crembsierer Rendten, gleich wie sie auch hiezu willigst erklärt haben, Beständig zu Zünssen, darzu auch noch dem Brunnenmeister zur Billigmässigen Belohnung seiner ihm dazu wachsenden Mühe und Arbeith einen proportionirten Beytrag, nehmblich: Von Fünff fl. Jährlichen zu thun verpflichtet seyn. So mögen die Juden auch

Dreyzehntens: Ohne Jemandens Hindernus, den hergebrachten Landesbrauch gemäss, der Christen zu Dienstboten sich gebrauchen, bevor ab in denen Nothwendigkeiten Bey- und in Ihrer Synagog, Jedoch bey einfallenden vnseren Christlichen Sonn- und Feiertagen sollen derlei Dienstboten zu keiner schweren Arbeit angewendet werden.

Vierzehntens: Wann ein vnterthäniger Jud, oder Jüdin ein Waiss oder Waissin sich über Landt verheyrathen, und andurch der Vnterthänigkeit gar Los werden müsse, sollen Sie über die haubtmännliche gebühr und zwar die wissentlich reiche Juden, welche mehr als 700 fl. in Ihrem Vermögen haben, allemal nach erkanntnuss und proportion Ihres Vermögens bei Entrichtung des Lossgeldts geschätzet werden, die aber 700 fl. Vermögen, vor die Loslassung 15 fl., die 500 fl. im Vermögen haben 10 fl. und die von 300 fl. 5 fl. in vnsere Rentei zu entrichten schuldig seyn.

Funfzehntens: Sollte es sich ereignen, dass ein Jud in Streittsachen von der Bey denen Jüdischen Gerichten gefällten RechtsSPruch zu dem Land Rabiner appelieren wollte, so wird der Appellant zuvor auch allemahl die ge-

richtliche Gebühr ihren jüdischen Gerichten zu entrichten haben, zu Vermeidung der Streitigkeiten aber, welche zwischen Ihnen Juden meistentheils wegen der Häusser entspringen thun, sollen Ihre Grund- und Schulbücher, die sie jetzo mit Vordruckung Unseres Cantzley Insiegels zu denen richtigeren Verschreibungen aufgerichtet haben, in alleweg beglaubt seyn.

Sechszehntens: Bei entstandenen Rauffhändeln, oder so Bald ein Anlauff in der Juden-Stadt, gesetzt, von denen Soldaten, Studenten oder anderen vnbändigen Leuthen geschehen möchte, sollen sie allemahl mit fertiger Wacht und Musquetirsgebung auff Begehren in alleweg gerettet werden.

Siebenzehntens: So oft als künftig hin ein Thore-Lehrer wird aufzunehmen sein, da wollen wir, dass allemahl zuvor die Gerichte über die Tauglich- oder Vntauglichkeit der sich hierzu hierfür thuenden Person Nothdürftig Vernommen werden sollen.

Achtzehntens: Es bleibt auch dabey, dass ein Jud dem anderen vor Ausgang des Contracts, wie es eben die Polizey ausmesset, den Kauff Laden nicht aus Handen dingen solle, jedoch wird es denen Christen frei stehen zu dem Laden der Jenigen Juden der da hirvor mehr geben will, den Vorzug zu Lassen, vnd solchen zu verpachten.

Neünzehntens: Weillen Sie Juden sich bey Vns auch über die grosse Unsauberkeit in dem Gassl zwischen der Stadtmauer und dem sogenannten Kauržil'schen Haus bei dem Wasserthor gehorsamst beklaget haben, also befehlen Wir, dass fürohin der Crembsierer Stadt Magistrat diesfalls genauer einsehen, und im Besagten Gassl kein dergleichen Unflath verstattet, sondern solches allemahl Rein und sauber gehalten werden solle.

Zwanzigstens: Wann ein Jud, es sey in was für sachen es wölle, einen Rechtshandel wieder einen andern Juden führen, oder mit selbigen schädigen wollte, so sollen derley Stritigkeiten von Vnseren Officieren allemahl zum Judenrichter, und deren Gerichten gewiesen, wenn aber ein Jud mittels eines Memorials etwas begehrte, die Gemeinde Von den Officieren zuvor allemahl, damit eben der Gemeinde kein Präjudiz zugeführt werde, mit ihrem Gutachten hirüber gehört dann auch der Schabbes, ausgenommen in Verbrechungsfällen und wo etwa die Gefahr des Entlaufens wäre, ihnen freigelassen werden, Und weillen

Ein und Zwanzigstens: Wir nicht gedacht seynd sie Juden über alle Herkommen und Bisherigen Observanz einiger-

massen Beschwören Zu Lassen, so sind Ihnen auch die Bisher Beitragenden Guardi - aushaltungs - Spesen in keiner Weise zu höchern, sonder sie werden Jährlich wegen der Guardi eben in Annehmung der Pharagraphie, nichts mehr als nur 72 fl. 48 kr. jährlich der gedachten Guardi geben. Es pflegen die jüdische Gerichte Vnserer Musquetierer zum Exequieren in der Judenstadt zu gebrauchen, und da sollen sie einem der gleichen Exequierer nichts mehr als täglich 6 Kreutzer zugeben schuldig seyn. Vnd weilen Sie Juden, wie eingangs gedacht, nebst andern Gebrauchen auch Schuldig sind, vor den freyen Weinschank 50 Stückh Duggaten dann vor ein Stückl Cammerei 6 Ducaten in vnsere Renten Jährlich zu entrichten. So thun wir diesfalls mit Ihnen dahin gnädigst condescendieren, dass diese 50 Stkl. Ducaten in Jetzigen Wert, sie mögen nun steigen oder fallen, von Ihnen künftighin allemahl angenommen, vnd weilen nun Sie Crembsierer Unterthänigs-Juden, die Bisherige Schutzjuden als nähmbl. den Antschel Frankl, Schay Veitel, Isaak Brukh, Isaak Bernhard und Markus Neüstadtl vor Unterthanen, kraft unserer gnädigsten Concession mit unter sich bekommen, sie mithin umb so viel leichter die erwähnte 50 Duggaten jährlich für voll entrichten können, und sollen: Nicht weniger solle auch das Stückl Cammerey nur in natura, in gleichen die 38 pfundt Pfeffer welche sie in die herrschaftliche kuchl herzugeben haben, von Ihnen eben in Natura acceptiert werden.

Zweiundzwanzigstens: Die Bisthums Indepedenz von denen markgräflichen mährischen Instantien sollen die Juden mitgenüssen und hierauf sollen die Officierer Acht haben, dass sie niemands angreift, ja man solle sich Bey der Geringsten Vorführung einiges zunöthigens ihrer embsig annehmen. Die Mauthsfreiheiten bei der Stadt Crembsier sollen sie Juden noch auch ferners zu genüssen haben, Jedoch mit ernstlicher Verwahrung sich dabei keines Unterschleiffs oder der Vertuschung der anderweitigen mauthbaren Sachen bey Straff und deren Verfallung nichts anzumassen.

Dreiundzwanzigstens: Die Spötterein, Voppereien, Näckereien und Mahlereien der Juden bevorab auf denen Schuss und Stadtscheiben auf die Gassen und Strassen, wollen Wür Jedermänniglichen hiermit Ernstgemässen verbothen haben, sollte aber denoch jemands genugsamb überwiesen werden der mit Schlägen, Steinwürfen, Spötterei oder ungebührlichen Mahlereien einen Juden beleidigen möchte

wann es auch einer von der HoffStadt wäre, dieser solle empfindlich abgestraft seyn.

Vierundzwanzigstens: Wir versehen vns gnädigst zu Unserer Geistlichkeit, dass sie von selbsten Vnseren Juden nichts Vbles anthun werden, widrigenfalls doch werden wir sie auch hirinnen Schützen, mithin wollen wir auch, das Vnser Consistorium ihnen auf alle Weise pro Justitia Beystehe, zu dem dann Können sie Juden dieses Privilegium jedesmahl, wann es nöthig ist, zu dem Consistorio zu destobesserer Nachtruck in Beglaubter Abschrift anführen.

Fünfundzwanzigstens: Unser Crembsierer Haubtmann solle in geringsten nicht zugeben, dass der Stadts Magistrat, und Bürgerschaft mit den Juden etwas schaffe, oder Ihnen etwas Neues zumuthe.

Sechsundzwanzigstens: Wie alles in Gottes Händen und Menschlich steht, dass eine Feuersbrunst (wovor Gott sey) in der Judenstadt ungefehr oder durch Nachlässigkeit, zu geschweigen durch Boshaftigkeit, Rachgierige Anlegung auskommete, in diesem Menschlichen Unglücksfal, sollen die Juden als gleichwohl Mitwohner, Vom Haubtmann Vnd alle Officieren vor der Gewalt und Rohung des unbescheidenen Pöbels auf alle weiss In- und nach dem früheren geschützt, und Vertheidigt werden.

Siebenundzwanzigstens: Die Treibung allerlei Handwerks wollen wir Ihnen durch gehend verstattet haben, jedoch werden sie sich vorläufig mit der Zeche nach Billigkeit allemahl zu vergleichen wissen, und sollen sie auch berechtigt sein, hiefür allemahl zwei jüdische Fleischhacker zu halten. Endlich dann:

Achtundzwanzigstens: Solle Ihnen Juden zwar frei stehen, Ein Rabiner, der ihnen Tauglich und gefällig ist, zu Wählen, Jedoch solle fürohin kein Rabiner, welcher in einer ziemlichen Menge Freund oder anverwandte bei der Gemeinde hätte, aufgenommen werden, So oft aber als einer aufgenommben und Hernach auch von der hohen Obrigkeit Confirmirt wird, solle er zu einer Erkenntnis eben Vor die Aufnahms-Confirmation, 100 Duggaten Species, dann bei jedesmahliger 3. jährigen Confirmation, um welche er sich auch allemahl mit Verfliessung 3 Jahre, so ferne es ihm die Gemeinde wiederumb erwählen möchte, gebührent anzumelden hat, 8 Species Duggaten in Vnsere Rendtei zu entrichten schuldig sein [1]), auch sollen

---

[1]) Die Anordnung einer neuen Rabbinerwahl nach jedem Triennium hat nachher den Zänkern eine willkommene Handhabe dargeboten, den

die Schulklopper über drei oder höchstens Vier Befreundete bei der Gemeinde nicht haben.

Herentgegen aber und Gleichwie nun der Rabiner in Ansehung seines wie obgedacht zu entrichten habenden Aufnahms-Confirmations und dreijährigen Bestättigungsgeldes von den bis dato noch darüber beitragenden Schutzduggaten in Kraft dieses befreyet wird.

Also werden auch alle jüdischen Schulbediente zwar eben von diesen Schutzduggaten Schuldigkeit, auch künftighin losgesprochen, jedoch sollen selbe bei Ihrer allmahliger Aufnahme und Bestättigung wie oben der Rabiner, etwas weniges, wofern selbst frembbe und nicht einheimische oder Unterthänige juden wären, in die herrschaftlichen Renten zu entrichten schuldig seyn.

Neunundzwanzigstens: Wollen wir auch, dass Sie dieszbemeldete Juden den Unterthänigen gehorsam gegen uns, und auch die Parition gegen unsere Officiere, dann die Demuth gegen die Christen in aller Friedsamkeit halten, weder mit Bürgern noch Bauern einigen Wucher treiben die Verkauflerey bevorab durch hinauflaufung vor die Thör, wann die Pauern etwas auf dem Markt in die Stadt bringen wollen, nicht verüben, in Christen Häusern nicht wohnen, vor ailf Uhr Mittags an Sonn- und Feiertagen die Kramladen nicht öffnen oder sonsten etwas verkaufen, und in der Frembd zu Voraus Keine Betrügereien practicieren sollen und wir, oder auch unsere Officierer Ihretwegen nicht dadurch belästiget werden. Und sollen diesem nach die Juden und Ihre Nachkommen alle diese Unsere Gnaden gedailich haben und zurecht genüssen, folgsamb damit sie desto gewisser sich aller, und jeder Begabnüsse erfreuen mögen, so gebieten wir unter eins gnädigst, jedoch auch ernstgemessen allen unsern Officieren den Crembsierer Magistrat, und allen unseren Unterthanen, das Selbte wider die gegenwärtigen Privilegien im geringsten nichts weder Selbsten Vornehmen, noch auch Ihnen Juden

---

Geist der Widersetzlichkeit gezüchtet und durch die ewigen Provisorien den Boden der freien, selbstständigen Wirksamkeit des Rabbiners dauernd untergraben. Kein Wunder, dass während der Regierungszeit Carl's III Jissachar Bär Satanow wegen hohen Alters und vieler Verwandten (1701) und Salomon Jomtow Lasch (1710) abgesetzt wurden.

Als die Gemeinde im Jahre 1768 ersuchte, die Anstellungsgebühr auf 50 Ducaten zu reduciren, „denn ein anderes war noch, wie ein Ober-Landt-Rabbiner hier war, wo die Sporteln und Charakter grösser waren, so aber der jetzige Rabbiner, weil er des geringen Salarij halber, nicht subsistiren kann, von hier nach Bysemtz sich begab", wurde ihre „Petitio aus erheblichen Ursachen nicht deferiret".

abbrüchig anthun lassen sollen, Und wollen wir im übrigen auch die öfters gedachte Vnsrige Judenschaft, bei den bisherigen Herkommen, auf allen und jeden Recht und Gerechtigkeit gänzlich Lassen und gelassen wissen, Wann auch derlei Rechte nicht als Nahmentlich und Specifice in diesem unserm Confirmations und neuen Privilegien etwa möchten ausgedrückt und eingesetzt seyen.

Dems zu Vrkund haben Wier diesen offenen Begabungs-Brief wissentlich und wohl Bedächtlich ertheilet, Vns eigenhändig unterschrieben und hieran Unser grösseres Hof-Cantzlei Insigl hängen lassen. So geschehen zu Wienn, den Zehnten Martij im Siebenzehnhundert achten Jahr.

Carl

Ad mandatum Reverendissimae
Serenitatis suae proprium
Carl Ferdinand V. Scholz,
geheimber Rath
Antonius Franz Horatschek.

(Schluss folgt.)

Besprechungen.

מדרש שמואל **Midrasch Samuel.** Aggadische Abhandlung über das Buch Samuel, herausgegeben . . . von Salomon Buber. Krakau, Fischer, 1893. 8°. 142 SS.

(Schluss.)

Zum Schluss möge eine Collection von Druck- und Flüchtigkeitsfehlern folgen, wobei indess ausdrücklich bemerkt wird, dass sie noch lange nicht vollständig ist.

S. 18 Z. 11 statt ד' lies ג'. — S. 43 Anmm. Z. 7 v. u. st. ב l. ג'. — S. 44 Anmm. Z. 1 v. u. st. ד' l. ה'; Z. 2 v. u. st. שנתגבאו l. שנתנבא. — S. 45 Z. 7 st. אינגיטמאמט l. אינגיטמאמט; Anmm. 3 v. u. st. לחסר l. וחסר. — S. 50 Anmm. Z. 1 st. במדרש l. בפרושו; ib. Z. 3 st. ביזרע l. ביזרא; ib. Z. 7 v. u. st. על l. יכול. — S. 53 Anmm. Z. 2 st. בר l. בי (Einleitung S. 16 Anm. 28). — S. 55 Z. 2 v. u. st. ידך l. ידיך. — S. 56 Anmm. Z. 3 v. u. st. ובם l. ונם. — S. 61 Anmm. Z. 3 u. 2 v. u. st. מי ממית l. ר' ממית. — S. 62 Z. 14 st. פלנית ישא פלן l. פלן ישא פלנית. — S. 63 Z. 5 v. u. st. יפיל l. יפול; Anmm. Z. 4 v. u. st. הך l. היך. — S. 66 Z. 1 v. u. st. יש הרבו עושר לטובתן והרבו לרשתן l. יש הרבו עושר לטובתן והרבו לטובתן. — S. 67. Z. 5 st. ואת אשר l. את אשר. — S. 68 Z. 2 st. צבועיה l. צבועיא; Z. 5 st. כיון דשמע רבי שמעון בן לקיש אתא לקדמותיה l. כיון דשמע רבי יוחנן בן לקיש אתא לקדמותיה; Z. 6. st. (שם . . . לעם l. שב . . . עם); Z. 14 st. כיון דשמע רבי יוחנן l. כפר (לא*). In der zugehörigen Note ist איש zu streichen. — S. 69 Z. 16 st. ונדול l. ונדל. — S. 70 Z. 4 st. דאתחבר . . l. . . דאתחבר; Anmm. Z. 2 st. קלאסמאריום l. גלאסמאריום. — S. 71 Z. 1 st. מברכיך l. מברכך. — S. 72 Z. 1 st. והשכלות l. והסכלות; Anmm. Z. 1 st.

אותה l. אות ה'. — S. 73 Anmm. Z. 6 v. u. st. ומתרפא l. ומתרפה. So richtig im עין יעקב und im Raschi-Commentar daselbst, wonach auch in der Gemara ed. Berlin zu berichtigen ist. — S. 75 Z. 4 st ויאמר הגני l. ויאמר משה משה ויאמר הגני. Z. 8 v. u. st. שמה l. שמא; Anmm. Z. 7 st. (ה) l. (כ). — S. 76 Z. 4 st. עליהם l. אלי העם; Z. 7 v. u. st. שערוי l. מופרוי (wie ja auch Anm. 5 hat). — S. 77 Z. 5 st. לנציבין l. דנציבין; Z. 7 st. מעתה, אמר להם הקב"ה אתם אמרתם אין l. מעתה ממונה l. ממונא; Z. 14 st. לו מכה עוד מעתה. Z. 3 v. u. ומה . . . מה l. ומנ . . . מי (so auch in dem Folgenden S. 76); Anmm. Z. 12 st. נשא l. בהעלתך. — S. 78 Z. 18 st. חייב לידרג l. לידרג; Z. 20 st. על לבך כחותם על זרועך l. על זרועך; Z 6 v. u. st. אחד עשר l. אחת עשרה. (Gerade bei den Zahlwörtern wird in Bezug auf das Genus von Schreibern und Herausgebern viel gesündigt. Statt aller weiteren Belege vgl. S. 107 Z. 3 ארבעה דמעות für ארבע דמעות, das. Z. 5 v. u. ארבעה א' ושלשה ד' für ארבע אריות ושלש דובין, ferner ששׁ עשׂרה בני קטורה für ס' חיי שרה S. 122 Z. 8 ed. Buber מדרש תנחומא ושׁשׁה עשׂר בק'.) — S. 79 Anmm. Z. 7 st. נום l. עֵלִי. — S. 80 Z. 3. Für וכו' hat der Herausg. den vollen Wortlaut des Verses gesetzt; vor ויך müsste aber וישמם stehen; Z. 4 v. u. st. שזים עשרה l. שתים עשרה; Anmm. Z. 1 v. u. st. בנך l. בניך. — S. 82 Z. 10 st. אתרי l. אתריה; Z. 12 st. הושיעה l. הושיעה לו (ebenso Anm. 21. wo auch für דושיע hernach הושיעה zu lesen ist) und st. אליהו l. דבי אליהו (so auch Anm. 22). — S. 83 Z. 7 v. u. Nach נביא sind folgende Worte ausgefallen: מ"מ השמר לך פן תעלה ונומר כי אם במקום ונומר ואליהו מקריב בשעת איסור הבמות. Ibid. Anmm. Z. 4 v. u. st. מ' l. ו'. — S. 86 Z. 6. Nach יעקב sind die Worte אמר להם ausgefallen. — S. 87 Z. 7 st. של l. שנא' (= שנאמר). — S. 88 Anmm. Z. 1 st. ה' א' l. ה'. — S. 89 Z. 6 st. נמשכו l. נמשחו; Z. 17 st. למחר l. אמר. ליה הכי אמר לו למחר. — S. 90. Z. 10. Da der Herausg. den Vers vervollständigen zu müssen glaubte, so hätte der Ausfall von וגנר משיחו und von וחמור מי לקחתי wenigstens durch וגו' angedeutet werden sollen. Ibid. Anmm. Z. 1. Das Wort ברית ist zu streichen. — S. 91 Anmm. Z. 2 st. יב l. יג; Z. 3 statt der sinnlosen Worte ואחת דוא (welche der Herausg. wahrscheinlich auf בשלשה מקומות des angeführten Midrasch beziehen wollte) l. וכו'; das. Anmm. Z. 8 st. מלא l. מלאים. — S. 98 Z. 4 ist (לן) zu streichen und Z. 8 vor וכיון zu setzen; Z. 10 st. עשר l. עשרה. — S. 99 Z. 6 st. הורנת l. הורנ. — S. 100 Z. 1 v. u. st. בבית l. בבית. — S. 101 Z. 4 st. אויל l. אויל מרודך; Z. 9 st. עורו וגו' l. עורו וגו'; Z. 12: vor אמר fehlen die Worte אמתו של אותו האיש; Z. 15 st. תשעה עשר l. תשע עשרה; Z. 2 v. u. st. לדוד l. לדור; Z. 1 v. u. st. דר ציון l. ציון; Anmm. Z. 2 v. u. st. יצחק l. ישחק. — S. 102 Z. 1 u. 4 st. כראם l. כראים; Z. 15 (und ebenso Anmm. Z. 5 v. u.) st. בחרתי l. בחרתי. — S. 103 Z. 1 v. u.: nach הזה haben die Ausgg. wie der Jalkut כלו; Anmm. Z. 1 v. u. st. רכ"ד l. קכ"ד. — S. 104 Z. 6 st. שם l. שא מ"ז י"א; Z. 9 v. u. st. אחוי אמרי l. אחוי אמרו; Z. 6 v. u. vor דוד אמר fehlen die Worte שמואל אמר אמרו, כלם אמרו אל ה' ויאר לנו. חג בעבתים. — S. 105 Z. 3 st. כ"ח l. י"ז; Z. 5 st. פסקו l. שמשם פסקו: Z. 13 st. היו, פשיטא ליה לאבד וליתן דמים מה צריכה לו אי תימא l שהיו צריכה לו. — S. 107 Z. 3 st. ועמרו l. ונתערבו; Z. 5 st. נתערבו l. ונתערו; Z 2 v. u. st. ואחת l. ואחד; Anmm. Z. 7 v. u. st את הדוב l. את הארי; das. Z. 2 v. u. st. משולשלין l. משולשלין. — S. 108 Z. 5 st. ושלשת l. ושלשה. — S. 109 Z. 15 st ויקרבו l וקרבו; Z. 16 st. ושנים l. ושתים. — S. 110 Z. 2 st. מנה l. מנא. — S. 111 Z. 11; nach היו haben die Ausgg. שם, st. היה l. היו; Z. 15 st. ושלשה l. ושלש; Anmm. Z. 4 st. ממור l. פרשה; das. Z. 1 v. u. st. ושם l. ושמן. — S. 117 Z. 13 st. מעמה l. משמך. — S. 118 Z. 6 st. וארבעה l. וארבע. — S. 119 Z. 1 v. u. st. מעשה l. כל מעשה (vgl. Anm. 21).

S. 122 Z. 6 st. וחמשה l. וחמש. — S. 124 Anmm. Z. 1 v. u. st. αρκιστης l. ὀρχηστής. — S. 125 Z. 1 st. וששה l. וש. — S. 127 Z. 2 st. של ימים l. שלמים; Z. 3 v. u. st. ושבמה l. ושבע. — S. 134 Z. 3 v. u. st. תשעה l. תשע. S. 137 Z. 4 st. ואחד l. ואחת; Z. 7 vor נתחשב ist „(א)" zu setzen; Z. 14 st. א l. *א; Anmm. Z. 3 st. זה l. עשה; das. Z. 9 st. (ת) l. (א) לא; das. Z. 12 st. (א) לא l. (*א). — S. 139 Z. 3 st. שנים l. שתים.

Dr. A. Ehrlich.

Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten. I. Von Prof. Dr. Ad. Schwarz. Ein Beitrag zur Entwickelungsgeschichte der Halacha. Ausgegeben am 15. October 1893, dem Eröffnungstage der isr. theol. Lehranstalt in Wien von dessen Rector. Wien, Verlag der israel. theol. Lehranstalt 1893; (4) u. 110 u. (2.) SS., 8.

Jüngst war in dieser Monatsschrift viel von der „ersten halachischen Controverse" die Rede. Dieser ohne Frage sehr interessante Gegenstand wurde von Herrn Prof. Schwarz und mir eingehend besprochen. (Jahrg. 37, S. 164 ff. 207 ff.; 38. Jahrg., S. 385 ff.; 433 ff.) Als allgemein angenommener Grundsatz gilt es, dass die Controverse über סמיכה bis auf Schammai und Hillel die einzige war. Schammai und Hillel selbst treten bekanntlich als Controversanten bei 4 Fällen auf; Schammaiten und Hilleliten bei überaus zahlreichen Fällen. Es wäre verfehlt, in den Differenzen dieser beiden Schulen Ueberlieferungen der Lehrer sehen zu wollen. Das ist durchaus nicht der Fall. Luzzatto hat bereits darauf hingedeutet, dass Schammaiten und Hilleliten keineswegs stets die Lehrmeinungen Schammai's und Hillel's vertreten. Ueber das Princip der Controversen und die Motive der Differenzen sowohl Schammai's und Hillel's als auch der Schammaiten und Hilleliten ist viel gestritten worden. In der vorliegenden umfangreichen Arbeit hat nun Herr Prof. Dr. Schwarz, die „Controversen der Schammaiten und Hilleliten" einer gründlichen Untersuchung zu unterwerfen begonnen und ist dabei zu vollständig neuen Resultaten gelangt; wir werden mit einer Entdeckung im buchstäblichen Sinne bekannt gemacht, welche allen Talmudforschern von den ältesten bis auf die neueste Zeit unbegreiflicherweise verborgen geblieben ist, mit der Entdeckung, dass diese Controversen „keineswegs durch Unsicherheit oder Schwankungen, sondern einzig und allein durch principielle Gegensätze entstanden seien und durch das Prävaliren der Theorie vor der Praxis (שימוש) in überraschender Weise zugenommen" haben; dass sie „nicht auf ein Schwanken in Bezug des Wortlautes der Tradition, sondern auf einen in den Lehrmeinungen hervortretenden Principienunterschied zurückgeführt werden" müssen.

Der Verfasser findet nun, dass dieser Principienunterschied in allererster Linie auf die Thatsache zurückzuführen sei, dass die Schammaiten die von Hillel aufgestellten und von den Hilleliten befolgten hermeneutischen und midraschischen Deutungsregeln (מדות) nicht angenommen haben; dass ferner Differenzen in vielen Fällen dadurch entstanden seien, dass die beiden Schulen in der Auslegung eines Schriftverses syntaktisch verschiedene Ansichten hatten; oder aber in der Auffassung über die Gebrauchsweise eines Gegenstandes auseinandergingen. Die Richtigkeit dieser Aufstellung wird überall an Beispielen nachzuweisen versucht.

Es ist nun für den Talmudforscher von dem grössten Interesse, einige Differenzen zwischen Schammai und Hillel einerseits und zwischen den Schammaiten und Hilleliten andererseits von diesen Gesichtspunkten aus zu betrachten und ruhig zu prüfen, ob in den zu durchforschenden Fällen die neue Theorie — denn als solche und nicht als Hypothese will Herr Prof. Schwarz seine Ausführungen offenbar betrachtet und beurtheilt wissen — sich als stichhaltig erweist; das ist von umso grösserer Wichtigkeit, als von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Theorie die Festigkeit und Solidität des Gebäudes abhängt, das der Verfasser der vorliegenden Schrift auf dieser neuen Grundlage errichtet hat. Begleiten wir ihn also auf seinem Wege, und lassen wir uns von dem Baumeister selbst in seinem Gebäude zurechtführen. — S. 35 sagt Schwarz: „Die erste der sowohl Eduj. 4, 1—2 als auch Bezah 1, 1 als zusammenhängendes Ganze angeführten drei Controversen handelt von ביצה שנולדה ביום. Diese Meinungsverschiedenheit sucht der Talmud auf verschiedene Weise zu begründen; die einfachste und einleuchtendste Erklärung ist die, welche Rabbah p. 2b giebt, indem er die Controverse auf הכנה und zwar, wie Raschi, dem sämmtliche Commentatoren folgen, ausdrücklich hervorhebt, auf הכנה בידי שמים zurückführt. In den Augen der Schammaiten ist für Etwas, das nicht von Menschenhänden zubereitet wird, sondern durch die von Gott beherrschte Natur zu Stande kommt, der Ausdruck הכנה ein unzutreffender, ja geradezu ein darauf unanwendbarer. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich als Wurzel, aus welcher diese Controverse emporgewachsen ist, die unter dem Namen גזירה שוה bekannte hermeneutische Regel bezeichne. Man wundere sich nicht, dass wir in den Talmuden, mit Ausnahme eines einzigen Falles, auf den ich weiter unten zu sprechen komme, Nichts finden, was den zwischen Schammaiten und Hilleliten herrschenden Antagonismus als einen, wenn ich mich so ausdrücken darf, hermeneutischen erscheinen lässt; denn das hat seine guten Gründe. Nachdem die von Hillel zur Begründung alter und zur Eruirung neuer Halachoth zusammengestellten und bekannt gegebenen sieben hermeneutischen Regeln die möglich weiteste Verbreitung gefunden und die denkbar grössten Siege errungen hatten, sollte Nichts mehr daran erinnern, dass diese Middoth jemals auf Widerstand gestossen, und es wurden alle Spuren, die auf eine Opposition der Schammaiten, nicht gegen die Middoth selber, sondern gegen die zu weitgehende Anwendung derselben hinwiesen, verwischt und ausgelöscht. Einer tiefer eingehenden Forschung jedoch, welche nicht allein zu den Quellen hinabsteigt, sondern auch auf den Grund dieser Quellen hinabzuschauen bemüht ist, enthüllen sich diese Spuren trotz alledem auf's Klarste und Deutlichste.

Eine solche Spur erblicken wir auch hier. Die Hilleliten brauchten nur auf einen der Bibelverse wie Ps. 65, 10. 68, 11. 78, 20. Hiob 38, 41 hinzuweisen, und sie konnten sagen: נאמר הכנה בידי אדם ונאמר הכנה בידי שמים מה בידי אדם אן יו"ט מכין לשבת, ואין שבת מכינה לירש אף בידי שמים אין יו"ט מכין לשבת, ואין שבת מכינה ליו"ט.

Die Schammaiten jedoch wollten von dieser ג"ש, durch welche eine neue Halachah geschaffen wurde, Nichts wissen, deshalb verharrten sie auf ihrem bisherigen Standpunkte und opponirten den Hilleliten, trotzdem ihre Opposition den Charakter der Erleichterung annehmen musste. Wem diese

meine Auffassung als eine subjective und willkürliche erscheint, den bitte ich, mit seinem abfälligen Urtheile noch ein klein wenig zurückzuhalten[1])."

Dieser Bitte Folge zu leisten, wird dem ehrlichen Forscher nicht schwer fallen; in der Wissenschaft ist es ja ohnehin Gebrauch, die Behauptungen eines Zweiten ohne ernste Prüfung zu verwerfen. Ich habe wirklich lange über diese, sowie über alle, von Schwarz aufgestellten Theorien nachgedacht und bin hier wie anderswo zu ganz anderen Ergebnissen gelangt als der Verfasser.

Abgesehen von der mindestens doch eigenthümlichen Idee, neue, bisher nicht bezeugte oder überlieferte גזירות שוות zu schaffen[2]); abgesehen davon, dass Schwarz diese seine neue גזירה שוה aus תורה und קבלה, nämlich: Psalmen und Thorah, bezw. Hiob und Thora ableitet, was bekanntlich nach Babli Niddah 23a (דין דברי תורה מדברי תורה ואין דין דברי תורה מדברי קבלה) unstatthaft ist (vgl. Chullin 137a Tosaf s. v. אתיא גזה גזה, wo bemerkt wird, dass Zusammenstellungen von תורה וקבלה da unstatthaft sind, wo dadurch ein דבר חדש entsteht), abgesehen ferner davon, dass Babli Bezah 3 (gegen Schwarz) sagt: כולהו כרבה לא אמרי הכנה ליח להו, demnach also R. Josef, R, Jizchak und R. Nachman gegen הכנה sind; sowie dass nach Bezah 4, a (ור' יוחנן ליח ליה הכנה דרבה) auch R. Jochanan mit den vorgenannten gegen die נ"ש sind; abgesehen von alledem werden wir sofort sehen, dass bei sachlichem Eingehen auf den Talmudtext die Grundsteine des Schwarz'schen Gebäudes zusammenstürzen und die neuentdeckte נ"ש unter den Trümmern des Baues begraben.

Die Schammaiten und Hilleliten geben nicht an, über welches Princip sie im Streite sind. R. Nachman meint, der Grund der Meinungsdifferenzen beider Schulen sei מוקצה. R. Josef und R. Jizchak meinen den Streit auf etwas Anderes zurückführen zu können. Rabbah aber ist der Ansicht, das Motiv sei: הכנה. Der Talmud fügt sogleich hinzu: ראודא רבה לטעמיה.

Rabbah hat seinen Grund für diese Anschauung, denn er bezieht den Schriftvers: והבינו את אשר יביאו auf הזמנה בפה; so Raschi und alle Commentatoren. Rabbah deutet והבינו nicht auf הכנה בידים; dass nämlich gerade dasjenige מע"ש oder מע"ט geschehen müsse, was Händearbeit verlangt; sondern dass sogar das, was keinerlei Händearbeit erfordert, ebenfalls הזמנה בפה haben müsse (שיאמר מבאן אני אוכל למחר). Da nun alles Essbare, selbst solches, das keinerlei menschliche Arbeit erfordert, eine הזמנה מע"ש ומע"ט nöthig hat, so ist es selbstverständlich, dass ביצה שנולדה, welches ja auch keinerlei Menschenarbeit erfordert, Vorbereitung (הכנה) מע"ש ומע"ט verlangt. Alle anderen: R. Jochanan, R. Jizchak, R. Josef, R. Nachman deuten den Vers והבינו ausschliesslich auf הכנה בידים; nur Dasjenige, was menschliche Arbeit erfordert, muss הכנה מע"ש ומע"ט haben, nicht aber הכנה דממילא, also nicht הזמנה בפה — ausgeschlossen מוקצה — mithin auch nicht הכנה בידי שמים.

Es ist also die Differenz zwischen Rabbah einerseits und R. Nachman u. s. w. andererseits darin zu finden, dass diese den Vers והבינו nur auf הכנה בידים deuten, während Rabbah diesen Vers auch auf הכנה הבאה ממילא, auf הכנה בפה und הכנה בידי שמים auslegt. Und das ist es, was der Talmud mit den Worten ואודא רבה לטעמיה sagen will.

---

1) Vom Verf. des Art. gesperrt.
2) Vgl. dagegen Schwarz, l. c., pag. 37 Anm.

Dies ist der klare Sinn der behandelten Controverse nach Raschi, auf welchen Schwarz sich stützt, ferner nach R. Serachja ha-Levi, R. Nissim, R. Salomo Ibn Adret, R. Jomtob. b. Abr. un dallen Commentatoren.

Es ist nun klar, dass die von Schwarz entdeckte נ"ש nicht nur überflüssig, sondern völlig unberechtigt ist; der einfache Sinn des Talmudtextes duldet keine andere Deutung, als die gegebene. Die Controversen sind durchsichtig und scharf pointirt, ohne dass man zu dem sonderbaren Mittel der Neuschaffung einer נ"ש Zuflucht zu nehmen berechtigt, geschweige denn gezwungen wäre.

Es dürfte nicht überflüssig sein, noch an einem zweiten Beispiele den Beweis zu liefern, dass der Verfasser auf seinem Entdeckerwege nach dem Princip der oft erwähnten Controversen irre gefahren ist. Bei der kritischen Behandlung der Mischnah Eduj. 4, 10 wird von S. auch folgende Tradition analysirt: סדין בציצית ב"ש פוטרין וב"ה מחייבין. Er sagt darüber (pag. 62 ff.): „Die dritte Controverse der in Rede stehenden Mischnah, welche סדין בציצית zum Inhalte hat, findet sich Sabbath p. 25 b und als Baraitha Menach p. 40a mit dem Zusatz והלכה כדברי ב"ה und mit den Bemerkungen R. E. b. Z's und Rabbi's über das Tragen von תכלת in Jerusalem. Nach der Ansicht Beth Schammai's greift das Zizith-Gebot bei סדין nicht Platz, wohl aber nach der Ansicht Beth Hillel's. Raschi und Tossaphoth suchen in verschiedener Weise die Controverse auf die differirenden Auffassungen der beiden Schulen סמוכין דורשין zurückzuführen. Nach meinem unmassgeblichen Dafürhalten handelt es sich hier um nichts Anderes, als um die Definition des Wortes כסות in dem Schriftverse Deut. 22, 12; die Schammaiten verstehen darunter ein Kleid zum Tragen am Tage כסות של יום; die Hilleliten hingegen auch eine Hülle für die Nacht und zwar auf Grund einer נזירה שוה. Exod. 22, 26 nämlich lautet: כי הוא כסותה לבדה היא שמלתו לעורו במה ישכב; dort, wo dem Gläubiger geboten wird, das gepfändete Kleid vor Sonnenuntergang zurückzugeben, kann auch nicht der leiseste Zweifel darüber bestehen, dass כסות zum Mindesten auch eine Hülle für die Nacht bedeutet. Es hindert uns also nicht das Geringste, mit den Hilleliten zu sprechen נאמר כסות התם, ונאמר כסות הכא, מה התם כסות לילה אף הכא כסות לילה.

Dass übrigens auch שמלה oder שלמה Nachthülle bedeutet, geht ebenso aus Deut. 24, 13 deutlich genug hervor."

So weit Schwarz. Vor Allem muss Folgendes bemerkt werden. Aus der Mechiltah Mischpatim, Abschu. 19 zum Verse אם חבול תחבול וכו' ist klar ersichtlich, dass hier (Ex. 22, 25) gerade כסות יום gemeint ist. Die Mechilthastelle lautet: רבי ישמעאל אמר בא הכתוב ללמדך שתהא עושה מצוה ותהא נוטל את שלך. עד בא השמש תשיבנו לו זה כסות יום שאתה מחזיר לו כל היום אין לי אלא כסות יום שאתה מחזיר לו כל היום כסות לילה שאתה מחזיר לו כל הלילה מנין תל השב תשיב לו את העבוט כבא השמש; מכאן אמרו ממשכנים כסות יום בלילה וכסות לילה ביום ומחזירין כסות יום ביום וכסות לילה בלילה.

Hiezu gehört die Talmudstelle Bab. mez. 114b תני ר' שיזבי וכו', welche mit der citirten Mech. übereinstimmt und, wie jene beweist, dass in dem citirten Schriftverse gerade כסות יום gemeint sei. Ferner sind gegen die Ansicht des Verfassers: 1. Sifre, Piska 115 (Schelach); וראיתם אותו פרט לכסות בלילה 2. Babli Menach. 43, a וראיתם אותו ביום ולא בלילה לילה שאינה בראיה אצל אחרים. 3. Babli Berach. Abschn. 2, 1 ואומר אינו נוהג אלא ביום בלבד ist ohne Controverse allgemein angenommen; thatsächlich schreibt Maimonides im Mischnah-Comment.

וצרורה, dass der Schlauch auch fest verbunden sei, weil es doch sehr gewagt erscheint, auf einen nicht verschnürten Schlauch sich zu setzen oder zu legen, das ist die Relation des תנא קמא. R. Jehuda hingegen behauptet, die Schammaiten nehmen insofern den erleichternden Standpunkt ein, als sie die Bestimmung von מטמאה מדרס an drei Bedingungen knüpfen, die Hilleliten den erschwerenden, insofern nach ihnen schon, wenn nur zwei Bedingungen erfüllt sind, die Bestimmung Platz greift. In unserer Mischnah wird die eine Bedingung מלאה, dass der Schlauch gefüllt sein müsse, gar nicht erwähnt, weil es doch selbstverständlich ist, dass man auf einem leeren Schlauch nicht gut sitzen kann[1]). Die Schammaiten knüpfen also die Bestimmung von מטמאה מדרס an zwei, die Hilleliten an eine Bedingung. Es muss darum Jedem einleuchten, dass wir in der Mischnah zu lesen haben ב"ש אומרים עומדת וצרורה ובה"א אע"פי שאינה צרורה[1]).

Diese Controverse unterscheidet sich von den bisherigen קולי ב"ש וחומרי ב"ה insofern, als sie nicht auf eine hermeneutische oder midraschische Differenz, sondern einzig und allein auf eine verschiedene Auffassung von der Verwendbarkeit des Schlauches zurückzuführen ist."

Bis hieher Schwarz. Das „Missgeschick", welches der behandelten Mischnah angeblich widerfahren sein soll, ist nun unseres Erachtens so gross nicht. R. Simson aus Sens (ר"ש משאנץ) zur zweiten Mischnah im zwanzigsten Abschnitt von Kelim erklärt unsere Mischnah auf das Genaueste, u. zw. indem er die von Rabed und Schwarz citirte Tosefta anführt, ohne die Mischnah Kelim 26, 4 heranzuziehen; R. Simson aus Sens verfällt also nicht in den Fehler des Rambam und verrammelt sich den offenen Weg nicht; ja ר"ש emendirt und erklärt sowohl Mischnah als Tosefta, wie es der Verfasser thut. Wie war es möglich, dass unser Kritiker dies Alles übersehen konnte? Nach dieser Vorbemerkung wollen wir nun den einfachen Text der Mischnah und Tosefta eingehend prüfen.

Der Verfasser behauptet, die Tosefta handle von einem unbeschädigten Schlauche (חמת) und es sei nur von מטמאת מדרס die Rede. In einem solchen Falle sagen ב"ש, der Schlauch könne nicht eher מטמאת מדרס annehmen, bis er gefüllt sei; dann müsse der Schlauch auch עומד, stehen, damit er nicht in's Rollen gerathe; ב"ה hingegen verlangte noch die Bedingung, der Schlauch müsse צרור, zugebunden sein. Nach der Relation R. Jehuda's sei es umgekehrt (תילוף הדברים); die Bedingung צרור wird von den Schammaiten gefordert, während die Hilleliten glauben, der unbeschädigte Schlauch könne מטמאת מדרס annehmen, wenn er auch nicht verschnürt sei: Also der Schlauch muss gefüllt sein, denn „es sei selbstverständlich, dass man auf einem leeren Schlauch nicht gut sitzen kann."

Die von S. citirte Mischnah Kelim 20, 1 muss, dass wird Jedermann zugeben, folgendermassen aufgefasst werden: Wenn die benannten Gefässe (unter welche auch חמת gehört) schadhaft geworden sind, so dass sie nichts mehr fassen können, sind sie nicht fähig מטמאת מדרס anzunehmen, wiewohl sie noch geeignet sind, dass man sich darauf setze. So erklärt auch רמב"ם die Mischnah. Es ist also klar, dass auch ein leerer Schlauch zum Sitzen geeignet ist. Kelim 27, 3 belehrt uns, dass ein Leder von 5 Tefach im Quadrat, beziehungsweise

1) Schwarz merkt dazu an: Lässt man die Wortstellung intact, dann muss man emendiren: בש"א צרורה ועומדת ובה"א עומדת אע"פי שאינה צרורה.

Diese Darstellung ist thatsächlich frappirend; doch nur für einen Augenblick. Bei ernster Prüfung stellt sich heraus, dass auch diese Darlegung nicht stichhaltig ist. Wäre es richtig, dass der angeführten Controverse die Meinungsverschiedenheit Schammai's und Hillel's bezüglich יש אם למקרא und יש אם למסורת zu Grunde läge, dann wäre die bekannte unwidersprochene Tradition (Sabbath 15), dass Schammai und Hillel nur in vier Fragen controversirten ein für allemal abgethan; denn Schammai und Hillel müssten dann überall da, wo es auf יש אם למקרא und יש אם למסרת ankommt, differiren! Ihre Controversen müssten sich beispielsweise auf alle Gebote, welche Synhedrin 4a behandelt werden, erstrecken. Wie will der Verfasser diesen klaffenden Widerspruch lösen, zumal er ja selbst (Monatsschr. 37 Jahrg.) die oben citirte Tradition vertheidigt? Nein, auch hier hat der Verfasser zweifellos einen Irrweg eingeschlagen.

Von ganz besonderem Interesse ist die Entdeckung der Thatsache, dass die Controverse der Schammaiten und Hilleliten über חמת (Eduj 5, 1) auf „verschiedene Auffassung von der Verwendbarkeit des Schlauches zurückzuführen ist". Darüber sagt der Verfasser (S. 80 ff.): החמת ב"ש אומרים צרורה עומדת, וב"ה אומרים אע"פי שאינה צרורה.

„Diese Controverse hat ein trauriges Missgeschick gehabt, sie ist, ich bedauere, es sagen zu müssen, bis auf den heutigen Tag von den Commentatoren במחב"ה missverstanden worden[1]). Sammt und sonders haben sie dieselbe nach dem Vorgange Maimunis in Zusammenhang gebracht mit der Mischnah Kelim 26, 4, כל החמתות צרורות מהורות חוץ משל טרבין ר' מאיר אומר צרור שעה מהורות, צרור עולם טמאות, ר' יוסי אומר כל חמתות צרורות מהורות.

Der Einzige unter allen Mischna-Erklärern, welcher nahe daran war, diese sechste Relation R. Jehudah's in's rechte Licht zu rücken, war Rabed, denn er hatte die Tosifta Kelim b. m. cap. 11 החמת בש"א מלאה ועומדת וב"הא מלאה וצרורה, ר' יוסי ור"י אומרים חילוק הדברים zu Rathe gezogen; aber auch er verfiel in den Fehler des רמב"ם, die Mischnah Kelim 26, 4 heranzuziehen, und dadurch hatte er sich den bereits offenen Weg verrammelt. Es ist das wieder einmal ein neuer, glänzender Beweis für die von mir so oft mit Nachdruck hervorgehobene Thatsache, dass man die Tosifta unmöglich verstehen könne, ohne die Mischna, oder richtiger den Mischnatheil genau zu kennen, an welchen sie anknüpft, oder auf welchen sie sich bezieht . . . . . Die Controverse bezieht sich auf einen Schlauch, der dadurch, dass er ein bestimmtes Quantum fasst, unter Anderem auch לשכיבה sich eignet, während Kelim 26, 4 von gewöhnlichen leeren Schläuchen die Rede ist, welche, einmal schadhaft geworden, den Charakter eines כלי eingebüsst haben. Das Wort החמת in der Tosifta[2]) ist eben nichts Anderes, als das Stichwort aus der Mischnah, und es braucht nicht erst besonders hinzugefügt zu werden, dass von diesem Schlauche die Bestimmung der Mischnah טמאה מדרס gilt. Nach dem erklärenden Zusatz der Tosifta ist diese Bestimmung für die Schammaiten an zwei Bedingungen geknüpft; מלאה ועומדת, der Schlauch muss gefüllt sein und darf nicht in's Rollen kommen[3]), nach den Hilleliten muss zu diesen zwei Bedingungen als dritte noch hinzukommen,

---

1) Vom Verf. des Artik. gesperrt.

2) Die Tosifta nach der Emendation des Gaon aus Wilna, die von R. Eisig aus Komorno angenommen wird, „muss man lesen:" החמת ב"ש אומרים מלאה ועומדת, וב"ה אומרים מלאה ועומדת וצרורה, ר' יהודה אומר חילוק הדברים.

3) Vom Verf. des Artik. gesperrt.

המסלה מודים חכמים לר״מ בכר וכסת של עור שנקרעו שאע״פי שאינו מקבלין את מה שבתוכו שהן ממאין וכו׳. —

In der bisherigen Ausführlichkeit fortzufahren ist unmöglich. Es mögen deshalb nur noch einige kurze, deutliche Notizen über sonstige Ausführungen des Verfassers hier Platz finden.

1. Pag. 44 לא תשוב לקחתו „das biblische Verbot lautet: Du darfst nicht umkehren, die Garbe zu nehmen, aber keineswegs: Du darfst sie nicht zu wiederholtem Male nehmen; die Hilleliten hingegen fassen den Ausdruck תשוב nicht blos als umkehren, sondern auch als wiederholen auf, sie lehren: לא תשוב לקחתו שאם לקחת פעם אחת לא תשוב לקחתו פעם שניה, während ב״ש lehren: לא תשוב אם לא לקחתו אבל אם לקחת פעם אחת תשוב לקחתו פעם שניה."

Demnach müssen ב״ש und ב״ה sonderbarer Weise auch über den Satz controversiren: לא יוכל בעלה לשוב לקחתה להיות לו לאשה!!

2. Pag. 49 (unten): Der Streit zwischen B. Sch. und B. H. „läuft schliesslich darauf hinaus, dass die Schammaiten das Wort יתן in seiner ursprünglichen Bedeutung als geben auffassen, die Hilleliten ihm nach Gen. 31,7. Num. 5,21. 22,13. Jud. 1,33. 3,28. 15,1. I Sam. 18,2 I. Kön. 15,17. II Chron. 16,1 noch die weitere Bedeutung gestatten, zugeben beilegen. Wir sehen also wieder, dass die Schule Schammais den Begriff im engeren, die Schule Hillels hingegen im weiteren Sinne des Wortes auffasst."

Die Ansicht, dass ב״ה nur dann sagen, dass Früchte ראוי לקבל טומאה sind, wenn רצון הבעלים da ist, ist nicht richtig, dagegen spricht der klare Wortsinn der Mischnah in Teharoth 9,5; dort liegt auch eine Benetzung durch Flüssigkeiten bei Früchten vor und trotzdem sind ב״ש und ב״ה im Streite, ohne dass einer von beiden als Grund ברצון oder שלא ברצון angiebt (vgl. Machschirin IV, 4,6; Rambam הז׳, ב׳, טמ״א). Dazu kommt, dass die oben angeführte Hypothese aus grammatischen Gründen unhaltbar ist; an allen von Schwarz citirten Stellen wird נתן im Sinne von „gestatten" gebraucht mit einem darauf folgenden Infinitiv mit oder ohne ל und die Stelle Num. IV, 21 hat gar nichts hier zu thun; dort steht יתן in gewöhnl. Bedeutung.

נתן hat nur mit dem Accus. pers. oder Infin. die Bedeutung „gestatten", wie δίδωμι, wie arab. יהב (vid. Gesen. lex. art. נתן, Grammat. (Kautzsch, § 142, Anm. 1).

3. Pag. 60 „Erwägt man nun, dass es hier heisst איש כי ידר נדר und in der herangezogenen Analogie Lev. 12,2 wieder אשה כי תזריע וילדה זכר, dann wird man es hoffentlich nicht als Kühnheit betrachten, wenn ich im Namen der Hilleliten sage: נאמר אשה כי ביולדת זכר ונאמר איש כי בנדר מה להלן שבת אחת אף הבא שבת אחת.

„Ich wenigstens halte diese ג״ש für eine ידבר השוה לכל". Hierzu möge nun bemerkt werden, dass darnach ב״ה für die Dauer jedes Gelübdes שבת אחת annehmen musste, während doch bekannt ist, dass סתם נדר immer עולמית ist; dass ferner, was von מדיר אשתו gilt, auch sonst Geltung haben müsse, und dass endlich diese ג״ש zu der Unmöglichkeit führt, dass ב״ש unbedingt ב׳ שבתות annehmen müsste.

4. Pag. 10?, Anm. 2 „vgl. meinen Tosifta-Commentar Demai cap. 2, Not. 85. Was im sogenannten Raschicommentar s. v. הוה לה מקולי gesagt wird: דאמרינן ששה דברים מקולי וכו׳, ist ein untrüglicher Beweis dafür, dass der Commentar zu Bechoroth unmöglich von R Salomo b. Jizchak

herrührt, denn nicht die im fünften, sondern im vierten Perek aufgezählten Controversen gelten als kanonische."

Auch Raschi zu שרבין könnte dann nicht authentisch sein, denn dort (27b) erklärt Raschi gerade so wie in Bechor. Ja noch mehr! Auch R. Gersom in Bechoroth (38a) erklärt ebenso. Sollte darum auch dem unter dem Namen R. Gerschon's gedrucktem Commentar zu Bechoroth die Authentie abgesprochen werden müssen?

Kurz, wir sehen, dass das, was die Talmude, Rischonim und Acharonim über „die Controversen der Schammaiten etc." gesagt haben, bei sachgemässer kritischer Betrachtung vollständig klar und durchsichtig ist, dass es im Vergleich zu den neuen Aufstellungen das Bessere, wahrscheinlich sogar das einzig Gute ist.

Dr. D. Feuchtwang.

Neustadt, Dr. Louis. Josef Steblicki. Ein Proselyt unter Friedrich dem Grossen. Auf Grund der amtlichen Untersuchungsacten mit urkundlichen Beilagen. Breslau, 1894. 8. (2), 21 und (1) SS.

Eine gelegentliche Notiz in meinem Jahrbuch (für 1892, S. 56, Anm. 1) hat die Erinnerung an den Proselyten von Nicolai (in Oberschlesien), welcher der Mittelpunkt eines kleinen Litteraturkreises geworden ist, von Neuem lebendig gemacht. Die Straflosigkeit seines Uebertritts zum Judenthum hat, wie ich damals bereits bemerkt habe, insofern einiges culturhistorisches Interesse, als sie vor hundert Jahren zu den ersten Anzeichen gehörte, die darauf hindeuten, dass man sich allmählich zu vergegenwärtigen anfing, die Juden seien auch Menschen[1]). In jüngster Zeit ist das Material über den Zwischenfall eingehend von Ed. Biberfeld in dem Aufsatze: „Joseph Abraham Steblicki. Ein Ger Zedek des 18. Jahrhunderts" (Magazin für die Wissenschaft des Judenthums, XX (1893), S. 181—198) und von L. Neustadt in der oben genannten besonderen Schrift behandelt worden. Namentlich durch den Letzteren, der das Geh. Staatsarchiv in Berlin und das Staatsarchiv in Breslau durchsucht und umfangreiche Ermittelungen bei Behörden, Beamten und Privatpersonen — er nennt ihrer etwa ein Dutzend, und zwar der Reihe nach: den Rabbiner von Sohrau (S. 2. 11, 12), einen Geh. Oberjustizrath in Berlin (S. 2. 17), einen vierundneunzigjährigen Bürger von Sohrau (S. 11), den Cantor in Nicolai (S. 11), den Landgerichtspräsidenten in Ratibor (S. 15), die Fürstl. Pless'sche Centralverwaltung (S. 16), den Cardinal Fürstbischof von Breslau (S. 16), den Regierungspräsidenten in Oppeln (S. 16), den Archivar in Zerbst (S. 16), und zwei betagte Glaubensgenossen in Breslau (S. 19. 20) — angestellt hat, schien der Gegenstand vollends erschöpft zu sein.

---

1) Dass das selbst im Zeitalter der Aufklärung keineswegs so selbstverständlich war, kann man z. B. aus einer vom 7. Mai 1780 datirten Cabinetsordre des grossen Königs, der die Juden bekanntlich höchstens als eine nützliche Einnahmequelle schätzte, an den Minister von Hoym entnehmen. Damals schrieb der König an den Minister, der den Versuch gemacht hatte, eine zu Ungunsten der Juden getroffene gesetzliche Maassregel rückgängig zu machen, wörtlich wie folgt: „Auf Euren Bericht vom 3. dieses .... gebe Euch hierdurch zu erkennen, wie Ich schon von lange her weiss, dass Ihr so eine geheime inclination vor die Juden habt. Aber auf Meiner Seite denke Ich anders, denn wenn die Juden abgeschafft und in deren Stelle Christen zu den Wirthschaften genommen werden, so ist das zum Besten des Landes ... so haben Wir mehr Menschen und weniger Juden: hiernach nun habt Ihr Euch zu richten." (Bresl. Staatsarch. M. R. XV, 1. vol 2).

Zu sachlichem Eingehen auf die einschlägigen Acten, zu dem sonst eine Veranlassung nicht vorgelegen hätte, veranlasste mich nur die nachfolgende Aeusserung Neustadts (S. 14): „Brann bemerkt gelegentlich: „Mittheilungen über seinen Uebertritt enthielt einst das jetzt an das Kgl. Staatarchiv in Breslau aus der Geh. Ministerialregistratur abgegebene Actenstück M. R. XV, 10. Leider sind die auf den Fall bezüglichen Acten lange vorher kassirt worden." Diese Fabel ist von Biberfeld erst jüngst wieder nachherzählt worden. Nun hat weder das Breslauer Staatsarchiv noch die Geh. Ministerialregistratur noch der Fascikel M. R. XV, 10 je die Untersuchungsacten besessen . . . In der Geh. Ministerialregistratur können die Acten schon deshalb nicht gelegen haben, weil das schlesische Ministerium, um dessen Registratur es sich hier handelt, mit der Untersuchung dieses Falles absolut nichts zu thun gehabt hat. Das Breslauer Staatsarchiv hat die Acten aber auch nicht aus anderen Registraturen erhalten." Soweit Neustadt.

Erst heute, an einem meiner ersten Ferientage, vermochte ich zu prüfen, inwiefern ich mit Recht beschuldigt werden durfte, eine Fabel erdichtet zu haben. Das Ergebniss meiner Untersuchung war überraschend. Wie man aus dieser M.-S., Jahrgang 1881 (August-Heft), S. 378 ersehen kann, habe ich damals von den Acten des hiesigen Königlichen Staatsarchivs, die die Signatur MR tragen, zuerst für die Oeffentlichkeit Gebrauch gemacht, und meine Abschriften und Auszüge aus denselben stammen eben aus jener oder der unmittelbar vorhergehenden Zeit. Obwohl beinahe anderthalb Jahrzehnte seitdem vergangen sind, erinnere ich mich genau, damals einen Fascikel in Händen gehabt zu haben, in dessen Rotulus Acten über Steblicki verzeichnet waren. Die Angabe war mit Rothstift durchstrichen, und am Rande fand sich die Bleistiftnotiz: „cassirt". An der im Rotulus angegebenen Stelle waren in der That in dem Actenstück selber Verhandlungen über Steblicki nicht zu finden. Dieses Actenstück, dessen Signatur ich damals offenbar falsch notirt haben muss, galt es zu finden. Schon war ich daran, die trotz aller Cassationen noch immer höchst umfangreichen Bestände von M. R. XIV, Sectio III (Inquisitions-Sachen), wo ich mit grosser Wahrscheinlichkeit meinen Deserteur zu entdecken hoffen durfte, zu durchstöbern, als ein Zufall mich in die Abtheilung M. R. XVII verschlug. Hier aber fand ich unter M. R XVII, 17 zu meinem Erstaunen ein dünnes, bisher unbeachtet gebliebenes Heft, betitelt: „Acta betr. den Uebertritt des Rathmanns Joseph Steblitzky zu Nicolai zum Judenthum". Auf dem Falz des Fascikels steht die Bemerkung: „Zu den Acten von Rathhauss und Stadt-Beamten zu Nicolai." Man sieht demnach, das gerade Gegentheil der Neustadtschen Behauptung ist die Wahrheit. Acten über Steblicki befinden sich wohl im hiesigen Staatsarchiv, und zwar finden sie sich gerade in den ehemaligen Beständen der Ministerial-Registratur. Das bisherige Material wird durch den neuen Fund zwar nicht vervollständigt, aber wesentlich ergänzt. Nach den alten und den hier vorliegenden neuen Ermittelungen nahm nun, um noch einmal zusammen zu fassen, die Angelegenheit folgenden Verlauf:

Am Versöhnungstage des Jahres 5546 (14. September 1785) betheiligte sich Steblicki, nachdem er Ende August selbst die Beschneidung an sich vollzogen hatte, zum ersten Mal am Gottesdienst der Juden, der damals in Nicolai in der Betstube Abraham Samsons regelmässig abgehalten wurde. Die Oberamtsregierung zu Brieg, die hiervon Kennt-

niss erhielt, beauftragte im October desselben Jahres den Justizcommissionsrath Kosmeli in Pless, „diese Sache vor der Hand blos summarisch zu untersuchen, um sodann nach Hofe umständlich darüber zu berichten und weitere Verhaltungsbefehle bei diesem ungewöhnlichen Vorfall" zu erbitten. Darauf wurden am 7. November die Frau und der Sohn Steblickis und am 8. er selber in Gegenwart des Kreisphysikus sowie Abraham Samson, der Inhaber der Privat-Synagoge, zu Protokoll vernommen. Die Verhandlungen hierüber nebst einer Aeusserung über den Leumund Steblickis sind im Original bisher nicht aufgefunden worden. Es ist möglich, dass der Cassationsvermerk, den gefunden zu haben ich mich entsinne, sich auf diese Actenstücke bezieht[1]). Dem sei, wie ihm wolle, jedenfalls sind wir über ihren Inhalt zuverlässig unterrichtet. Wir kennen ihn aus der Darstellung Gedikes (in der Berlinischen Monatsschrift, Jahrg. 1786, Bd. II S. 152—173), der glaubwürdig versichert, dass er „die Aussagen aller Hauptpersonen genau und wörtlich nach den gerichtlichen Protokollen liefere". Kosmeli sandte sie damals nach Brieg, und von hier gingen sie am 28. November mit einem Bericht der Oberamtsregierung an das höchste Justiz-Departement nach Berlin, wo sie am 4. December anlangten (Neustadt, S. 9. 17). Schon nach acht Tagen entschied der Staatsrath, dass die „fernere Untersuchung dieserhalb (nämlich wegen des Abfalls zum Judenthum) und die Bestrafung unterbleiben könne, dass aber die Frage, ob Steblitzky als unvergleiteter Jude an dem bisherigen Orte seines Aufenthalts zu dulden sey, dem Finanz-Departement zur Entscheidung überlassen werden müsse". Den Brieger Bericht und den Beschluss des Staatsraths hat Neustadt, (S. 16 f. 18) aus den Acten des Geheimen Staatsarchivs in Berlin (R. 68. B. N. 150 F. F.) zum ersten Mal veröffentlicht. Das Oberschlesische Finanz-Departement hatte die Sache nicht besonders eilig. Erst nach mehr als sechs Monaten, am 24. Juni 1786, sandte der Kriegs- und Steuerrath in den Oberschlesischen Städten jenseits der Oder von Walspeck seinen — bisher vergeblich gesuchten — Bericht an die Oberamtsregierung in Breslau, welcher er vermuthlich die endgiltige Entscheidung über die einzige noch schwebende Frage anheimgestellt haben wird. Hier in Breslau erhielt der Kriegs- und Domänenrath Böhm die Sache zum Referat. Auf Grund desselben sandte am 17. Juli das Kammercollegium an den Minister von Hoym den nachfolgenden Bericht, den ich nach dem Original im Staatsarchiv (M. R. XVII, 17) hier wörtlich mittheile:

Bresslau, 17. Juli 1786.

Wegen des zum Judenthum übergetretenen
Rathmannes Steblizky zu Nicolai.

Es wird Ew. Excellenz noch beiwohnen, dass der ehemalige Rathmann u. Cämmerer Steblizky zu Nicolai zum Judenthum übergetreten. Gegenwärtig entsteht nun die Frage: Ob und inwiefern dieser Mann als Jude zu dulden sey?

Die Religions-Veränderung desselben ist bey der Ober-Schlesischen Ober-Amts-Regierung anhängig gemacht worden, und diese hat

1) Freilich sind andere näher oder ferner liegende Möglichkeiten nicht ausgeschlossen. Die Acten können z. B. aus irgend einem Grunde aus dem betreffenden Fascikel entfernt und anderswo eingereiht worden sein. Der Beamte, der dann später einmal die Lücke constatirte, kann dann irrthümlich die Bemerkung, dass sie cassirt seien, eingetragen haben. Oder der Cassationsvermerk kann sich auf den sofort zu erwähnenden Bericht des Herrn v. Walspeck in Tarnowitz, d. d. 24. Juni 1786, beziehen. Oder dergleichen. Vielleicht giebt ein gelegentlicher Fund auch hierüber einmal einen erschöpfenden Aufschluss.

an das Hofflager nach Berlin davon berichtet, von da aber unterm 12. Dec. a. p. den Bescheid erhalten, „dass die fernere Untersuchung gegen diesen Menschen, so wie auch alle Bestrafung unterbleiben, die Frage aber: ob selbiger als ein unvergleiteter Jude an dem bisherigen Ort seines Auffenthaltes ferner zu dulden sei? dem Finanz-Departement zur Entscheidung überlassen werden sollte.“ Wir können daher nicht umhin, Ew. Excellenz zur Entscheidung dieser Frage gantz gehorsamst zu submittiren, und fügen nur noch bey, dass dieser Steblizky, der sich den Namen Joseph Abraham beigelegt, in Nicolai von Christlichen Eltern gebohren, 60 Jahr alt ist, mit nichts handelt, sondern sich mit Lesung der Bibel beschäftiget, tiefsinnig und hypochondrisch ist, von seinem Sohn, dem er seine possession cediren müssen, unterhalten wird, sonst aber friedsam, ruhig und still lebet.

Ob ihn nun zwar das dasige Toleranz-Amt mit zum Etat gebracht; So haben wir ihn dennoch aus vorgedachten Ursachen, und da er als Jude keine Nahrung treibt, mit keinem Canone belegt, da derselbe auch ohnedies 60 Jahr alt ist, welches Alter auch andere Juden, befindenden Umständen nach von Erlegung des Canonis dispensirt.

Wir sind daher der ohnmasgeblichen Meinung: dass diesem wahrscheinlich am Verstande kranken Menschen wohl die Erlaubnis ertheilt werden könnte, sein Leben auch als Jude zu Nicolai beschliessen zu dürffen, welches wir also Ew. Excellenz hohen Genehmigung gehorsamst anheimstellen.

v. Pfeil. v. Kloeben. Reisel. Schnecker. v. Massow. Böhm. v. Zitzwitz. Neuwertz. v. Kittlitz. Hoym. Andreae. Praedel.

Unterm 28. Juli ertheilte darauf der Minister seine Resolution, deren Concept wie folgt lautet:

An E. HochLöbl. Bressl. p. p. Camer.

Ew H. ermangle nicht auf dessen Bericht vom 17ten hujus wegen des zum Judenthum übergetretenen ehemahligen Rathmannes Steblizky in Nicolai, in deroselben Antworth zu erwidern: wie in Rücksicht auf die hierbey vorwaltenden Umstände mit Ew. H. einig bin, dass diesem wahrscheinlich am Verstande kranken Manne die Erlaubniss ertheilt werden könne, sein Leben in Nicolai ohne Erlegung eines Canonis zu beschliessen und hiernach hat Ew. H. das Weitere zu verfügen. Hoym.

Genau hiernach wurde dann schon am 2 August der Kriegs- und Steuerrath von Walspeck beschieden (Kgl. Staatsarchiv P. A. II, 49 k., bei Neustadt, S. 18). Damit war für die Behörden die Angelegenheit erledigt. Sie kümmerten sich um den Proselyten nicht mehr und liessen ihn in Frieden seine Tage beschliessen. Nur noch ein Lebenszeichen erhalten wir von ihm. Im Jahre 1793 versuchte er gemeinsam mit einigen Glaubensgenossen den endlosen Wirren in der kleinen jüdischen Gemeinde seiner Vaterstadt — 1791 zählte sie 44 Seelen[1]) — ein Ende zu machen. Die Eingabe, in welcher der Oberschlesische Landesälteste Salomon Isaak in Pless um Abhülfe nach dieser Richtung hin und um Ordnung des Vorsteher-Amts in der Synagoge gebeten wurde, unterschrieb er an erster Stelle[2]), ein Beweis für die Achtung, die ihm

1) v. Rönne u. Simon, die früh. und gegenw. Verh. d. Juden in den sämmtl. Landesth. d. Preuss. Staates, S. 240. Dass jeder derselben eine grössere Clientel um sich gehabt hätte, wie Biberfeld (Mag. S. 189) annehmen will, dafür ist keinerlei Anhaltspunkt vorhanden.

2) Sie gehört, wie ich bereits in meinem Jahrb. f. 1892 a. a. O. bemerkt habe, zu einem etwa 1890 irgendwo in Nicolai aufgefundenen Actenstück, das sich längere Zeit in meinen

seine neuen Glaubensbrüder zollten. Mehr wissen die geschriebenen und gedruckten Quellen über seinen Lebensgang nicht zu berichten. Nur Neustadt erzählt noch (S. 9 f.), dass die Juden seiner Vaterstadt „ihm die einzige Ehre übertrugen, die sie zu vergeben hatten, dass sie ihn zum ersten Vorsteher ihrer Gemeinde wählten und sich seiner erprobten Erfahrung in Verwaltungssachen willig unterordneten, dass er aber auch in dem neuen Wirkungskreise sich nicht übernommen (soll wohl heissen: überhoben) habe[1])". Er starb am 16. Mai 1807 und hat ein Alter von etwa 83[2]) Jahren erreicht.

Schliesslich noch ein Wort über die Art und Weise, wie Dr. Neustadt seine Vorarbeiten benutzt und citirt. Wer S. 5/6 bei ihm liest: „Das kanonische Recht bestraft den Uebertritt zum Judenthum noch schärfer als jede andere Ketzerei durch den Tod auf dem Scheiferhaufen. Unter den weltlichen Gesetzgebern hatte schon König Theodorich befohlen: Quia a fide defecisti, caput tibi resecetur. Die Bamberger Halsgerichtsordnung setzte auf das Verbrechen den Tod im Feuer, und durch die damals in Schlesien geltende Josephina von Kaiser Joseph I. d. a. 1709 war jeder Ketzer mit Leib und Leben verfallen," empfängt jedenfalls den Eindruck, als ob all die Gelehrsamkeit vom Verfasser zusammengetragen wäre. Das ist aber keineswegs der Fall. Der gesammte Citatenschatz stammt vielmehr von Gedike (a. a. O. S. 154, vgl. Biberfeld, a. a. O., S. 182) her, der hier nicht mit einem Worte genannt wird. Nicht einmal geprüft hat der Verfasser Gedikes Citate. Sonst würde er so gut wie ich gefunden haben, dass Gedike sich bei der

---

Händen befunden hat. Die meisten darin enthaltenden Schriftstücke beziehen sich auf den dortigen Friedhof und haben kein allgemeines Interesse. Einigermaassen interessant ist nur der Friedhof selbst. Er gehörte neben Ciessowa (bei Kreuzburg), Langendorf (bei Tost), Myslowitz und Zülz zu den wenigen Plätzen, in denen die Juden Oberschlesiens im 17. und 18. Jahrhundert ihre Todten begraben durften. Der älteste Grabstein, den ich dort gefunden habe, datirt aus dem Jahre 1728. Man sieht auf ihm in schöner Arbeit eine von zwei Löwen gehaltene Kanne, das Wahrzeichen d. Leviten, u. darunter die Inschrift: פ״נ | איש ישר בגזע כשר | לדבר מצוה היה קל כנשר | גומל חסד לעני ולעשיר | כל ימיו נהנה מיגיע כפיו | מזיעת אפו הר״ר יוסף ב׳ | יהושע סג״ל יצאה נשמתו | בקדושה ובטהרה (!) | בש״ק א מ ך׳ שבט תפ״ח לפ״ק | תנצב״ה. Wenn אם = אלה המשפטים sein soll, so hat sich der Steinmetz oder der Vf. der Inschrift geirrt, denn am 20. Schebat (= 31. Januar) las man פ׳ יתרו. Von alten Todtenregistern habe ich in Nicolai Nichts erfahren können. Dagegen sind solche in Langendorf und in Zülz vorhanden und dem Vernehmen nach vor einigen Jahren in Myslowitz angelegt worden. Ueber Ciessowa weiss ich nichts Näheres.

1) Woher er das Alles weiss, ist mir unbekannt. Meiner Notiz traut er offenbar nicht, wie ich aus seinen Wendungen: „Noch soll uns eine Eingabe erhalten sein" . . . . (S. 10) u. das. Anm. 1: „Vgl. Brann . . . . ohne Angabe seiner Quellen" entnehme. Auch aus Acten der Nicolaier Gemeinde kann es nicht herstammen, da der Vorstand dieser Gemeinde — worüber N. (S. 16) sich bitter beklagt — auf alle seine Anfragen nicht mit einer Silbe geantwortet hat. Endlich kann er das von mir benutzte Actenstück nicht gesehen haben, da ich es erst im Winter 1894 zurückgegeben habe, und er seine Arbeit (S. 2) im Mai 1894 abgeschlossen hat. Ich habe übrigens auch in meinem Jahrbuch meine Quelle so deutlich wie oben S. 382 Anm. 2 charakterisirt.

2) Ausschlaggebend für die Berechnung sind zuvörderst seine eigenen Angaben. Bei der Vernehmung vom 8. November 1785 bezeichnet er sich selbst als sechzigjährig (Gedike 163, Biberfeld 191). Damit stimmt vortrefflich seine Angabe, dass er im 32. Jahre seines Lebens (das.) geheirathet habe, sowie die Erklärung seines Sohnes vom 7. November 1785, dass er 28 Jahre alt sei (Gedike S. 160, Biberf. S. 189). Dem widerspricht nicht die Aussage der offenbar geistig minder begabten Frau, dass sie mit ihrem Manne in einem Alter und gegenwärtig über fünfzig Jahre sei, und dass sie an dreissig Jahre mit ihm in der Ehe lebe (Gedike 156). Damit stimmt im Allgemeinen auch der oben mitgetheilte Bericht an den Minister überein, den Steblicki als einen Sechzigjährigen, und der Berichterstatter in den Schles. Prov.-Bl. (1785. October-Heft, II, 362), der ihn als einen Neunundfünfzigjährigen bezeichnet. Er muss demnach etwa im Jahre 1725 geboren und im 83. Jahre seines Lebens gestorben sein. Die Ziffer 73 (Schl. Prov.-Bl. Bd. 45, S. 487) ist demnach offenbar ein Druckfehler für 83. Damit erledigt sich die Auseinandersetzung Neustadt's S. 1. Anm. 1. S. 7, Anm. 1 (wo „auf 50" falsch ist statt auf „über 50") u. S. 11.

Anführung des Decrets Theodorichs vom Jahre 495 zufällig verschrieben hat. Dieses lautet nämlich an der von Gedike angeführten Stelle wörtlich wie folgt: „Quia a fide descivisti, caput tibi resecetur. Si enim Deo fidem sinceram non servasti, quomodo mihi, qui homo sum, conscientiam sanam praestabis?“ Ueber Biberfeld's Arbeit äussert sich der Verfasser (S. 15, Anm. 3, vgl. S. 6, Anm. 1): „Biberfeld hat davon (nämlich von Gedike's Mittheilungen) einen Nachdruck geliefert, der leider nicht ganz fehlerfrei ist“ Das erweckt den Anschein, als ob der Leistung Biberfeld's jede Selbstständigkeit abgesprochen werden müsste. In Wahrheit hat jedoch Biberfeld von gedrucktem Material nahezu Alles herbeigeschafft, was zum Verständniss und zur näheren Begründung der Angaben Gedike's nöthig war, und Neustadt hat nur hin und wieder einige unwesentliche Kleinigkeiten hinzugefügt und berichtigt. Bei der Mittheilung der Inschrift auf dem Grabstein Steblicki's bemerkt er (S. 11, Anm. 7): „Ein Abdruck im Jahrbuch für 1892 (S. 57, Anm. 1) ‘. Ich zweifle, ob Jemand aus dieser Aeusserung erkennen kann, dass ich der Erste war — eine Thatsache, auf die ich mir übrigens nicht das Mindeste zu Gute thue, die aber wahr ist — der diese Inschrift veröffentlicht hat[1]).

Dieser geringe Grad von Anerkennung für die Leistungen Anderer wird höchstens noch übertroffen von dem Mangel an Sachverständigkeit, der zu Tage tritt, sobald der Verfasser das Gebiet speciell jüdischer Dinge behandelt. Als Quelle für den Ausspruch R. Chelbo's über die Proselyten (S. 1) war weder Jeb. 47b oder 109b noch Niddah 13b, sondern einfach Kidd. 70b zu citiren. S. 12 wird קמ"ץ mit 557 übersetzt, und auf derselben Seite der erste Tag des Schlussfestes (ש"ע) mit dem letzten des Hüttenfestes (הרר) verwechselt. Es bedurfte keinerlei scharfsinniger Vermuthungen (S. 19), um festzustellen, dass מדורד"ז auf dem Titelblatt der Broschüre אהבת הגרים David Samoscz sei. Diese Thatsache ist seit netto fünfzig Jahren im Ltbl. d. Or. (VI, 353 f.), wo allerdings mancherlei zu berichtigen ist, gedruckt zu lesen, und, um den Geburts- und Sterbetag des soeben genannten Schriftstellers zu ermitteln, brauchte man weder ungenau unterrichtete Zeugen zu vernehmen noch lange Rechnungen anzustellen, sondern nur auf Steinschneider, C. B., Add., col. CXXV und Zunz, Monatstage, S. 23, höchstens auch noch auf Roest, Cat., Anh. No. 1846 hinzuweisen. Allein genug an diesen Beispielen, die wir auf dem Wege von dem „Geisteshelden Onkelos, dem wir den Targum verdanken“ (S. 2), bis zum „Nikolaier Rabbiner Samuel Zülz“ (S. 19) — fast fürchte ich, dass der Verfasser hier über das landläufige Epitheton הרבני gestolpert ist — reichlich um das Doppelte vermehren könnten. Im Interesse der Wissenschaft möchten wir jedoch wünschen, dass der Verfasser, bevor er wieder unser Gebiet betritt, erst nach Gebühr die goldenen Worte Ben Asai's u. R. Eleasar b. Schammua's (Aboth, VI, 3. 15.) gründlich beherzigen lerne.

5. April 1895. Dr. M. Brann.

---

[1]) Vgl. S. 383. Anm. 1. Weitere Beispiele übergehe ich, da sie nur mich betreffen. — Uebrigens ist zu „Anhang III, Sage und Legende“ (Neustadt, S. 19 f.) noch nachzutragen die Notiz bei L. Geiger, Gesch. d. Juden in Berlin, II., 143 f.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Der Midrasch Bereschit rabba.

Von

Dr. J. Theodor.

(Fortsetzung.)

Parascha LXXIII.

265) נותרת[1]) כתיב מנהון בישין מנהון עקרן מנהון קווסרין, ebenso Ar. (VII 73) נותרת[2]) כתיב מנהון . . . עקרין . . . קווסרין; Agg. (9) נותרות מנהון . . . קווסרין נתרת כתיב כמד"א ונתור ככיה ושיניה דקיסר.

Parascha LXXIV.

266) אל יהי לשון סורסי[3]) . . . ובכתובים הקב"ה חלק לו כבוד, ebenso Ar. (סרס, VI 141); Agg. (14) אל יהא לשון פרסי הזה . . בכתובים מצינו שהקב"ה חולק וכו'.

267) אסטליאות . . (I 169, Ar. אסטליות[4]) . . . אצטליות; Agg. (15) אפיסטולי . . אפיסטולי . . וי"ס . . אפסטולי.

268) שהיא מסיחה בלשונו של אל . . מכות ותמות לדוד . . שמשיחה בלשונו של אלא ב' מלחמות היו; Ar. (ששן, VIII 178) שהיא משיחה בלשונו של אלהים . . אל . . . ב' מלחמות היו; Agg. מכות[5]) ותמת לדוד . . אלא שתי מלחמות היו אחת של י"ב אלף ואחת של י"ח אלף.

---

1) Ebenso J נותרת . . . קווסרן, E נותרת . . עקרין . . קווסרין, R נותרת . . עקרין . . קווצרן; gedeutet wird hier das חסר וא"ו בתראה, ganz in Uebereinstimmung mit der Massora, wonach מנחת שי zu Gen. 30,36 und Levy III, 460 zu berichtigen ist. Der Zusatz כמד"א ונתור וכו' fehlt ferner noch in P, wodurch das Citat aus b. Chullin 59b, wie das auffallende כמד"א vor einem solchen Citate beseitigt ist, vgl. GV.[2] S. 188a.

2) Ar. V, 399 נתרת . . עקרן.

3) Ebenso PEJ[1] und j. Sota 21c סורסי (J פרסי), J Jer. § 286 ארמית, J Dan. § 1060 ארמי. Auch Tosafot Baba Kam. 83a citiren סורסי aus dieser Stelle in B. r., vgl. רד"ל.

4) P אסטליות . . פסטליות, J[1] Sam. § 147 אסטליות (J אפסטליות) beide Mal, E איסטליות beide Mal, R איצטליות und R[1] פיסטליות einmal, vgl. Ar. VI 378. In der ed. pr. des Midr. איצטליות im ganzen Stücke. — Das. für באותה שעה שלח יואב . . פגעתי בארומיין . . במואבין . . את מואב der Agg. in A nur שילח אל דוד כל המורע. ebenso P שלח כל המורע יואב לדוד, EJ Sam. המאורע (E המאורה!) כל [E את] שלח אצל דוד. Ferner für ואם תרשוני אני אם נותנים אתם לי רשות . . והם לא וכו' der Agg. in A nur מלמד סיפר להם המעשה ששלח לו יואב ולא הם וכו'.

5) Sp. Agg. מכות ותמות ohne לדוד, vgl. מ"כ.

269) אלא בפה (1 היו ולא היו מפרינים (2 דוויים וכפויים, Ar. (מפרים, V 212) דויים וכפויים היו ולא היו מפריסים אלא וכו׳; Agg. (16) דוים וסגופין היו בעל כרחם ולא היו מפרינים (3 וכו׳.

270) (4 חזר לדויו . . והיו מקרקרים, ebenso Ar. (קרקר VII 217) חזר לדיוויו (5 . . מקרקרין; Agg. לסורו . . מקרקרין נ״א מקרטעים.

Parascha LXXV.

271) שישן בדרך, ebenso Ar. (ארך, I 286); Agg. (3) שהיה ישן בפרשת דרכים.

272) פורפירה וטלקיה קומוי (6 חלש, Ar. (חלש, III 419) חלש פורפורה וכו׳; Agg. (4) שלח פורפירא וטלקיה קודמוהי.

273) וקראה וקרעה (7 נסתה, ebenso Ar. (נסתיה, V 356); Agg. (5) נסבה וקרייה וקרעה.

274) ונטל לו אוגרמי (8 ממצרים אמר אין יכלית ליה הא טבות אי לא אנא אמר ליה איתי מכם ומן גורן (l. גו כן) אנא קטיל ליה, Ar. (אגרמי, I 29) ונטל אוגרמי . . . טיבות ואי לא . . ומן גו כך וכו׳; Agg. (7) ונטל (9 אגרומי . . יכילנא ליה . . טב ואם לאו אנא אימא ליה אייתי מכסא ומגו כן אנא קאים עליה (10 וקטילנא ליה.

Parascha LXXVI.

275) ארכונטס (11, Ar. (ארך, I 286b) ארכונטוס; Agg. (6) ארכוננווס (12.

276) (13 בוליוטים, Ar. (II 97) בוליוטוס; Agg. בליוטוס.

---

1) In A a. R. מברכים, ebenso zu cap. 60 מברכין als Erklärung (vgl. Koh.) oder Variante, wie B zu c. 60 ס״א מברכין.

2) Auch B וכפויים, P וכפופים, R1 וסכופים, vgl. ob. No. 217.

3) ed. pr מפרימים, welche La. auch Koh. vermuthet; Wln. דווים.

4) P מקרקלין.

5) Ebenso J; zu מקרטעים vgl. ob. No. 139.

6) P חלש פורפוריה . . קמיה, vgl. ob. No. 81.

7) Auch E ונסתה, vgl. No. 229, 244, 288.

8) P אוגרמי, J אגרמי, R אגרומינין, R1 אגרונימון.

9) Ueber die Reihenfolge der einzelnen Stücke in dieser Parascha in den Hss. vgl. Monatschr. Jg. 38, S. 523.

10) Sp. Agg. עליו (Koh. Anm. 4: עלווי), Wln. auch אייתא.

11) PJ1 Dan. § 1064 ארכונטום, R ארכונסום (vgl. ob. S. 20, Anm. 6), R1 ארכינום.

12) ט als נו gelesen, vgl. ob. No. 181; ed. pr. ארכוטום, sp. Agg. ארכונונום (Koh.: ארכוננם).

13) J בולטום, R1 בלוויטום, P טליוטום, Ar. I 286 בלוויטים, vgl. Koh. — Das. für die Namen in den Agg. וקרום וקרדידוסי (Frkf. מקרין) מקדון (ed. pr. וקרדידום) hat A מקרום וקרום וקרידום (alle mit ם zu l.), J (J1 מוקדון) מוקירום וקירום וקרירום, R מוקדון וקרום וקדירום und (die Stelle zweimal in R) מוקדון וקצרום וקרירום, in P die Stelle durch וכו׳ gekürzt! Nach einer Bemerkung Nöldekes bei Gutschmidt, sl. Schr., Bd. III, 406, Anm. 1 =

Parascha LXXVII.

277) מחיילה דמיטכסין (1 אשכחון חדה, ebenso Ar. (מחל, V 110) אשכחון חדא מחיילא דמיטכסין; Agg. (2) ואשכחון מחיילא דמטקסין.

278) לו וכו׳ (2 לארכיליסטים נידמה לו אמר, Ar. (ארך, I 286) לארכיליסטים נדמה לו א״ל 3) וכו׳; Agg. לארכיליסטים נדמה לו לזה צאן ולזה צאן, לזה גמלים ולזה גמלים אמר לו וכו׳.

279) פוקרין ונתן בצוארו (4 נטל, ebenso Ar. (פקרין, VI 404); Agg. באותה שעה נטל אבינו יעקב פוקרין ונתנן 5) לו בתוך צוארו.

280) אמר ליה פרמקום 6) פרקמוס לא חרשין מצלחין בליליא, Ar. (פרמקום, VI 430) (Var. פרמקום פרקמוס) א״ל פרמקום פרמקום לית חרשין וכו׳; Agg. nur אמ׳ לו פרקמוס 7) פרקמוס.

281) אימורון (8 ואריה (l. אגריון) 9) למלך שהיה לו כלב אגדיון (l. אימירון); Ar. (אמר, I 127) למלך . . אגריאון ואריה אמירון (I 28 ואריי אימירון); Agg. (10 משל למלך . . אגריון וארי נמירון.

ZDMG. XXXI, 50, Anm. 1, auf die mich Herr Prof. Fränkel aufmerksam machte, sind die 3 vom Midrasch genannten Männer Macrinus Carinus, Cyriades. Herr Prof. Fr. möchte die Namen in A emendiren: מקרנס וקרנס וקרידוס. Vgl. auch Grätz, Geschichte, IV², S. 489 und Fürst a. a. O., S. 145.

1) Auch P חדא, E חד. — Das. für רבי חייה רבה . . . . אנשינן כלום der Agg. in A: דילמא ר׳ חייה רבא ור׳ שמעון בר׳ ורבן שמעון בן גמליאל היו עסוקין בפרנמטיא במיטכסין בהדה צור כיון שיצאו אמרו נלך . . . נחמי אי נשינן ר׳ חייא . . . ור״ש בן גמליאל הוו עסקין . . בהדא צור וכיון שיצאו להם P מידעם, אמרו . . נחזור ונחמי אי נשינן כלום, vgl. die Agg. u. Schir. r. 3,6; über דילמא vgl. ob. Jg. 37, S. 206 und Perles in der Byzantinischen Zeitschrift 1893, II, S. 571.

2) PJ = Agg., vgl. Schir. r. 3,6.

3) Vgl. ob. Jg. 38, S. 9, Anm. 2.

4) Ebenso J נטל . . בצוארו, P נטל . . על צוארו, B ס״א נטל המלאך פוקרין ונתנו לו ליעקב בצווארו.

5) פוקרין für einen Plural gehalten, vgl. ob. No 147, oder ונתנן Druckfehler st. ונתנו; sp. Agg. ונתן.

6) R פרמקום פרמקום לית . . . בליליא, J פרקמוס פרקמוס לית . . בלילא, P פרמקום לית . . בלילה.

7) ed. pr. פרקמוס פרקמוס פי׳ מכשף לית חרשין מצליחין בליליא! — In A auch vorher חזור ומשכח אמר ליה פרקמוס לא חרשין מצלחין בליליא אמר ר׳ הונא בסוף אמר איני מודיעו עם מי הוא עסוק . . , wohl nach der darauffolgenden Stelle verschrieben. Man vgl. Schir. r., wo אמר ליה פרמקום . . nur einmal vorkommt.

8) J¹ וארי אמירון (J נמירון), R נמריון לשון תמורר כמו המר ימיר כלומר שמחלף מנהגו שהיה לו תרבות לדור עם בני אדם!

9) Auch JR אגריון.

10) ed. pr. אימרון. — Das. nach נגע בצדיקים fehlt ובצדיקות בנביאים בנביאות der Agg. (vgl., Schir. r.) in A PEJ.

Parascha LXXVIII.

282) קדושים נהגו בו איסור (וישראל[1], ebenso Ar. (פקקל, VI 399); Agg. (6) אסרו אותה[3]) עלידם וישראל קדושים[2].

283) אמר תעלא אנא ידע לד ש' מתלין (אנומין, ebenso Ar. I 23) אמ' להון הדין תעלא Agg. (7) אמר תעלה אנא ידע ש' מתלין אתון לנא[4]) דאנא ידע תלת מאה מתלין.

284) לפי שהיו מפוקפקות בידו איכן נתאששו בידו כאן אחי ידי לפי[5]) שהיו מפוקפקות . . איכן נתאששו כאן אחי וכו'; Agg. (11) . . לפי שהיו הברכות מפוקפקות והיכן נתאוששו לו כאן מן דאמר ליה אחי וכו'.

Parascha LXXIX.

285) תבא בך (תבוא בך[6], ebenso Ar. (V 41) לכלוכית; Agg. (1) תבא לח.

286) שמעון בן יוחי עשה טמון במערה י"ג שנה הוא ובנו (ר'[7]) ר' שמעון בן יוחי אוכלים חרובים של נידודא, Ar. (גרד, II 357) עשה . . י"ג שנים . . אוכלין חרובין של גרונדא . . . ס"א גרודא; Agg. (6) ר' שמעון בן יוחי ור' אלעזר בריה הוו טמירין במערתא שלש עשרה שנה ביומא דשמדא והיו אוכלים חרובין של גרודא.

287) חמה חד צייד קאי צייד ציפרין[9]) וכד[8]) הוה שמע ברת קלא אמרה מן שמיא דימים (דימים l.) הוות פשנה, ספיקולה הוות מיתצדה . . . דימים הות פשנא וכד הוה (Ar. (86 III דמם

---

[1]) Ebenso in der Boraita Chullin 91a und, nach ר"ם, Pesachim 83b; vgl. auch das Citat aus B. r. im Comm. des ראב"ד zum Sifra, ed. Weiss, S. 14a.

[2]) E כשרים, J כשרין הן ואסרו, P שריא לישראל וכשרים אסרוה.

[3]) Wln. אותו.

[4]) Sp. Agg. להבא, vgl מ"כ in Wln.; P איתון הכא, R[1] אתון להבא. — In A ist ש' überschr. und vielleicht ergänzt, vgl. Koh. Anm. 6!

[5]) Vgl. No. 247 und Jg. 38, S. 9, Anm. 2. — Das für זלא הוה נסיב רומאין . . פינם ebenso der Agg. (15) hat A פינם ארמאה . . . עד שמכר הסום שלו EP (nicht פינם) J und Nachmanides zu Gen. 33,15; פינם auch B und R[1] (Wln. הסום!), dagegen R הסום, vgl. auch Lekach Tob z. St. (Buber Anm. 30), Levy IV, 39 und Koh. VI, 326.

[6]) P בך לכליכות, J בך ליחלוחית, J[1] Hiob. § 898 לכלוכית, R לחלוחית, R[1] לך לח לוחית, vgl. ob. No. 218.

[7]) Ebenso PJ הוא ובנו . . . ר' שמעון R שלש עשרה שנה (R[1] עשה) היה טמון, vgl. j. Schebiit 38d; P של גרודה, R דניזודא J נידודא, vgl. Grätz, Geschichte IV[2] 473 und Levy I 300 u. 357. — Das. in A בסופה נפק . . אפומא PR בסופי נפק; ebenso J ויתיב ליה על פומה דמערתה, Agg. לסוף שלש עשרה שנין נפק יתיב על תרע מערתא, vgl. Pesikta 88b.

[8]) Ebenso J[1] כד . . שמע ברת קלא . . דמום הוה פשנא ספיקולא הוה (J דמום für הוה, nach פשנא zugefügt וכד הוה שמע ברת קלא אמרת מתצדא, ferner ספ' קולא, wie in P u. R[1] ספיקו לא, Pesikta ספיק להו, vgl. auch Buber Anm. 161), P ובת קלא נפקא שמע כד הוה אמרה דימים הות פנשא ספיקו לא הות מתצדא.

[9]) PRJ[1] צפרין (J צפורין).

חמא . . Agg.; [שמע] ספיקולה הות מיתצדא . ס״א . . דימים ואשתויבת קאים וצייד צפורין וכד הוה שמע רבי שמעון ברת קלא . . דימום דימום פסנא וכד הוה שמע ברת קלא אמרה ספקולא הות מתצדא ונלכדה[1].

אמר ליה בריה אבא כל הדא מבתא עבדת לן מבריה ולית (288 אנן מדכיין יתה מן קמוליה מה עבד נסה[2]) תורמוסין והוה קצץ א״ל (Ar. (עבד, VI 157 תורמוסה ושדי קוצצתיה וקטיליה סליק[3]) בריה[4]) . . קמוליא . . נסב תרמוסין והוה קציץ תזדמום . . וקטילא אמר ליה בריה כל . . . מבריא . . מדכן . . מן קמוליא Agg.; סליק אמר[5]) צריכין אנן לעשות טובה כדרך שהיו אבותינו עושי׳ שהיו עושים איטליסין ומוכרן בוול אמר צריכין אנן לדכיה מבריא, מה עבד נסב תרמוסא והוה מקצץ תרמוסא ושדי קוצוותיה ומקלק בשוק וכל אתר דהוה קטילא סליק[6]).

---

[1]) Das. für . . על אחת כמה וכמה . . מיליא משדכן ונתבטלה הגזירה אתון . . חד כמן וכמן . . משדכן אתון . . בהדא בי בני דבית מוקד דמבריא der Agg. hat A . . בהדה בני דבית מקר, ebenso P חד כמן וכמן . . משדכן אתון . . בהדא בי בני כמן וכמן . . משדכן J[1], על חד כמן וכמן . . בי בני דבית מקד R, דבית מקר דמבריא und ונתבטלה הגזירה in J zugefügt, אתון . . בהדא בני דבי מוקד בהדין מקור דמבריא Pesikta 89b.

[2]) Vgl. ob. No. 229 und Jg. 38, S. 12, Anm. 7.

[3]) P אמר . . אבא . . עבד . . מבריא . . את מדכן . . קטיליא . . נסב אל . . אבא . . J[1], תרמוסין . . קצץ תרמוסא ושדי קוצצתיה וקטילא סליק עבדא . . ולא אנן מדכיין לה מן קמוליא . . נסב תורמוסא . . קציץ תורמום׳ ושדי אמר . . R, קיצצותיה וקשלא (ומקלק בשוק וכל אתר דהוה קטלא J) סליק [אבא R[1]] . . עבדא . . ולית אן מדכן (מדכין R[1]) . . קמוליא . . נסב . . תורמוסא ושדי קוצצתיה וקטילא סלקא (סליק R[1]).

[4]) Vgl. Koh., Anm. 8 u. 11 und מ״כ.

[5]) Vgl. j. Schebiit ebend., Pesikta ebend., Esther r. 1, 9, Kohel. r. 10,8. In solchen Zusätzen erkennt man schon durch den Wechsel der Sprache die spätere Einschaltung, auch wenn dieselben sich bereits in jenen Quellen vorfinden.

[6]) Auch die ganze weitere Erzählung weicht in APRJ[1], die hier wohl die ursprüngliche Recension des B. r. enthalten, wesentlich von dem Texte der Agg. ab, der von der Recension in der Pesikta u. dem j. T. beeinflusst ist:

Agg.	A.
ואין מדכין ונפקין, וכל מקום שלא היתה שמה טומאה תרמוסא עומדת, והוא מציין אי זה מקום טומאה ומקום טהרה (vgl. die Erklärung in Raschi!) עד זמן דדכי יתה מן קמיליא חמתיה חד כותי עם דארע אמר ליה אבא אויל ומדתך בהדין סבא דיהודאי (vgl. j. T. u. Pesikta) אית דאמרי מן הדין שוקא דרגינא ואית דאמרי מן הדין שוקא דסקאי נסב קטיל ומסריה בשוקא דהוה מדכי בצפריא (vgl. Pesikta u. Khl. r.)	והינן מדורין ומפקין עד זמן דכי (l. דדכי) יתה מן קמוליה בליליא קם חד עם דארע אית אמי מן הדין שוקא דדנונא (l. דרגונא) ואית אמי מן הדין שוקא דסקאי נסא (נסב überschr.) חד קטיל ומסריה בצפרא אמר לא אמריתון דדכי בן יחי למבריה אתון חמן קטילא אתא וקם ליה על נביה אמר נור אבא על דין דקיים ירבוע ועל דין דרביע יקום והוה כן סלק ישבות בביתיה ועבר בהדין מגדל צבעיה שמע קליה דנקיי ספרא

289) אשאל[1]) לי מרגליתיך אשאל לי כסירתיך אפיק חדא אימרתא למרעייה אפיק חדא כסירתה למרעייה, Ar. (קשיטה, VII 224) אשאל לי מרגלותיך אשאל לי קשיטיך אפיק חדא אמרתא למרעיא אפיק חדא קשיטה למרעיא; Agg. (7) אפיק הדא כסיתה השאיל לי כסידתיך[2]) למרעיא.

(Fortsetzung folgt.)

אזל אמ׳ להון אמריתון דדכי בן יוחאי טבריה אתון הדין קטילא נ״א אזל לגביה אמר ליה לא דכיתא שוק פלן אמר ליה הין אמ׳ ליה ואין אפיקית לך מיתין מן בתרך אמר ליה גוד חמי ליה צפה רבי שמעון בן יוחאי ברוח הקודש שהוא נחנו שם אמר נחר אני על העליון שירד ועל התחתון שיעלה (vgl. j. T. und Pesikta) והוה כן וסליק ושבת בביתיה ועבר בהדין מגדלא דצבעיא שמע קליה דנקאי ספרא . . דדכי בר יוחאי לטבריא אמרון אשכחון חד קטילא . . . כשער . . טבריא . . ומזה ואתה לא היית עמנו שנטהרה פרצת . . עליך נאמר ופורץ . . אמר לא אמריתון דדכי בן יוחנן (l. יוחי) לטברייה אמרין אשכחון חד קטיל אמר יבוא עלי אם אין בידי הלכות כסער ראשי על טבריה שהיא טהורה חוץ מזה ומזה, לא עמנו היית במניין פרצת גדירן של חכמים, פורץ גדר ישכנו נחש, מן יד נפק ויהב (überschr. והוה) ליה כן, עבר בהדה בקעתה דבית טופה חמה חד בר נש קאים לקיט ספיחי שביעית אמר ליה ולא ספיחי שביעית הן אמר ולא את הוא שהתרתה אמר לו ואין חביריי חלוקין עלי מיד תלה שני גבי עיניו והביט בו ונעשה גל של עצמות.

מיד נעשה גל של עצמות עבר בהדא בקעתא דבית נטופה חמא . . ומלקט . . . שהתרת לא כך תנינן רבי שמעון אומר כל הספיחין אסורין חוץ מספיחי הכרוב שאין כיוצא בהם בירקות שדה אמר לו והלא חבירי חולקים עלי פרצת גדירן של חכמים ופורץ גדר ישכנו נחש וכן הות ליה (vgl. Kohel. r., j. Berach. 3a, Pesikta Anm. 184). — Mit A stimmen, wie erwähnt, PRJ[1] überein, jedoch: R[1] מדדין, J[1] מחזורין (P auch מדורין, in A a. R. מדרין); P ונפקין; R דרנונא, P דרנונא (in P nur noch אית דאמרי וכו׳ וכו׳!); J[1] אתא וקטלית על גביה; R[1] J[1] דירבע; R ושבת, J[1] ויתיב; J[1] דנקי, R דנקאי; J[1] ואתה לא היית במנין, R[1] . . ואתה; J[1] נטפה, R נטופא; נתן עיניו בו ונעשה . . עצמות, R וכן הות ליה; J[1] עמנו במנין; J[1] עצמות . . שני גביני עיניו . . מיד, R וכן הות ליה. — In J ist in dem ganzen Stücke der Text der ed. pr. nach der Agg. des Midrasch abgeändert worden! Interessant ist, wie schon in Kohel. r. die verschiedenen Recensionen resp. Varianten, z. Th. in Uebersetzung verwendet wurden אמר נחר אני על דין דרביע יקום ועל דקאים ירביע ואית דאמרי נחר אני על עילאי יחות ועל תתאי יסיק. — Ueber נקיי ספרא, J[1] נקי, R נקאי vgl. Bacher im Magazin für die W. d. J. XVII, 169.

[1]) P אשאל לי מרגיניתך . . כסירתיך אפיק . . אימרא למרעייא אפיק כסיתא למרעייא, O[1] O[2] אשאיל . . בסירתך אשאל לי מרגנטיתך אפיק הדא למרעה אפיק כסירת למרעה, L בסירתא למרעיה . . אשאל . . בסירתיך אפיק הדא, vgl. Koh. IV 281, VII 224 und Levy II 365, IV 396, wo aber כסידתיך in Ven. und ed. pr. nicht beachtet ist. Durch die La. des Ar. ist die Beziehung zu קשיטה Gen. 33,19 klarer ausgedrückt.

[2]) Sp. Agg. כסיתתך, vgl. מ״כ.

Hebräische Handschriften-Fragmente in der Stadtbibliothek zu Trier.

Von

Dr. **J. Bassfreund.**

(Fortsetzung.)

Zum 2. Gebot.

חנניה, dem eigentlichen Gespräch geht noch der Eingang voraus, חנניה מישאל ועזריה אודעו שמיה דקודשא בריך הוא לעין כל חייא כד מצין להון ננסא והכדין אמר להון, worauf dann erst mit איתו ברועו der Dialog beginnt; im Uebrigen vgl. man über dasselbe Zunz, Lg. 76 und 151,25. Nachzutragen ist noch, dass die Buchstaben פ und צ sechsfach vorkommen. Von den Schlussstrophen hat unsere Handschrift nur die erste vierzeilige שבחו קדם ד', die dreizeilige טוביהון dagegen, die auch M[1] hat, fehlt hier.

Darauf folgt דברא תניינא, das jerusalemische Targum zum 2. Gebot, das mehrere Abweichungen und bedeutende Zusätze[1]) gegenüber dem T. Jonathan zeigt. Darauf לא תשא.

Zum 3. Gebot.

אמר משה, worüber bei Zunz a. a. O., S. 77; darauf דברא תליתאה. Auch hier zeigt das Targum einen grösseren Zusatz, den auch M. V.[2]) hat. Sodann זכור את יום השבת.

Zum 4. Gebot.

ארקא ורקיעא, sämmtliche Zeilen reimen auf ה־ oder י־, bricht mit ויפתא, Anf. der 2. Zeile ו ab.

---

[1]) Da das M. V. diese Zusätze nicht hat, so mögen sie hier eine Stelle finden. Auf לא ידא לך bis בר מיני folgt der Zusatz: כמה דאנא יחידי בראתי ית כל עלמא ולא הוה בהדאי אחרן הכדין לא תסגדון לאלהא אחרן אלא למען דדילה נבורתא; darauf לא תעביד לך bis מלרע לארעא, sodann der Zusatz: ארום כולהון בריתי בשיתא יומין ואינון מדשתין מן קדמי וכד אינון נפקין מסגדין קדמי בדחלא רבא כד אתון (תסגדון) [תסגדון] קדמי באימתא ודחלתא דאנא עתיד למנבי מן כל דסניד להון ומתפרש בקנאה bis לא תסגדון folgt: למרנו קדמי, ואף מנהון אינעביד דינא על דסנידו להון ברייתא דאנא הוא אלהא מסער וכו' כד משלמין בנייא וכו' ומרדין קדמי ועברין על פתגמי ואנא הוא דעביד טיבו וכו' und nach לרחמי folgt noch צדיקיא. —

[2]) Woselbst es jedoch, wie in unserer Handschr. דבחוביה מחריבנא heissen muss, statt des sinnlosen מחביבנא.

Für den 2. Festtag, Fol. 29—38.

Fol. 29, aus dem Maarib für den 2.[1]) Abend ויהד אביר von Joseph Tobelem, beginnt mit הודיך [כבד]. In der letzten Strophe haben die Ausgaben nach וכל העם רואים noch ושומעים, das in unserer Handschrift und in M. V. fehlt und den Vers stört. Wahrscheinlich ist dasselbe hinzugefügt worden, um das ו des Namens nach dem Versanfang herauszubringen; allein offenbar ist das ו in dem ersten Worte וכל selbst zu suchen, wie denn auch die andern Buchstaben in dieser Strophe in dem Anfang jeder Zeile enthalten sind[2]). Unsere Handschrift hat keinen Bickur.

Morgengebet.

a. Jozer אות ומופת von J. Tobelem (Lg. 134,40), überschrieben יוצר ליום שיני של שבועות. Darauf, unter der Ueberschrift יוצר אחר:

b. ein zweites Jozer, אור דת הקנני*) von Simson b. Jona, vermuthlich demselben, dem die Selicha אבד חסיד (Lg. 250) angehört, da auch hier auf die volle Namenszeichnung noch ינדל בתורת אמת folgt. Dieses Stück ist Zunz offenbar nicht bekannt gewesen, und auch sonst unseres Wissens nirgends erwähnt. Es entspricht in Form und Inhalt dem Jozer אדון אמנני von Simon b. Isaac, nur dass bei jenem die Zeile 3 Worte, bei diesem 2 Worte zählt; die 22 Strophen enthalten je in der 1. und 3. Zeile die Buchstaben des Alphabets zwiefach, während die 2. Zeilen den Namen zeichnen. Den Namen שמשון zeichnet auch die Kadosch-Strophe am Eingang und Schluss: „שם ד' יתעלה,שונים באלהות יכלה, קדוש פלא עושה תהילות ימלאגורא פינו יתהילתו.

Fol. 30a—36a. Die Keroba J. Tobelem's, überschrieben קדושתא.

1) אמרות, das nur eine Strophe ש"ש u. ת"ת (cfr. oben M[1]) und vor ישראל ושומעו 7 Verse hat, der letzte Ps. 68, 9. Der Schlusssatz zeichnet den vollen Namen יוסף בר שמואל.

2) תורה תמימה, vor dem Schlusssatz יחדיו, der ebenfalls den vollen Namen zeichnet, 5 Verse.

---

[1]) In den Ausgaben und M. V. für den 1. Abend. —

[2]) Auch in der vorhergehenden Strophe לא תעמה hat unsere Hdschr. in Uebereinstimmung mit M. V. וחמם statt חמם der Ausgaben.

*) Die mit einem Stern bezeichneten Stücke sind sonst nicht bekannt.

3) אמיצי שחק [1]) hat am Schlusse 5 Verse und ימלוך und ואתה קדוש.
4) אל נא ארוממך נצח [2]).
5) יה ברדתו, von den 12 dreizeiligen Strophen zeichnen die ersten 11 in der ersten Zeile den vollen Namen, in der zweiten und dritten das א"ב [3]), die 12. Strophe חזק; darauf אל נא לעולם תשרץ.
6) Pismon איומה חשוקה; von den 7 vierzeiligen Strophen, die Zeile zu 4 Worten, enthalten die 6 ersten das א"ב, die 7. zeichnet יסף [4]).
7) או מראשית כל מפעל.
8) Die Dekalog-Illustration וירד אביר, überschrieben סדר mit der Introduction ובכן וירד משה מן ההר. Das Stück ist ausführlich von Zunz beschrieben. Nachzutragen ist nur, dass auch hier die Zeilen durchgehends 4 Worte haben, dass ferner die Abschnitte in der Regel je 11 Zeilen zählen, in welchen die Hälfte des Alphabets oder der vollständige, gleichfalls 11 Buchstaben zählende Name untergebracht ist. Nur das erste א"ב und das erste תשר"ק ist in 13 und 9, bezw. 12 und 10 Buchstaben zerlegt. Auf dieses Stück folgt unmittelbar, also ohne Silluk, ובכן וכך תעלה קדושה und denn die Bemerkung למסף יאמר זה, darauf die

Asharoth

Fol. 36a–37a. a) אדרת ראשית mit תחלת כל מעש, das Letzere nach תשר"ק, welches schliesst mit: את ריב אמרי תושיה פירשתה לנו וכל ואת בתורב הודעתנו שכרן; darauf folgt או שש מאות, dessen letzte Strophe hier zu Anfang lautet שמים וארץ שָׁשׁוּ וְשָׂמְחוּ בקבלת u. s. w., und der Schluss בקבלת יום זה ובשילוש פעם זה. Daran schliesst sich ככתוב בתורתך שלש פעמים בשנה u. s. w. bis והשיאנו.

Fol. 37a—38. b) Darauf folgt unter der Ueberschrift ואילו אדרות אחרות אתה הנחלת, bricht bei der Zeile י [5]) im Absatz תוצאת משרת ab.

---

[1]) Diese wie die beiden voraufgehenden Nummern bestehen aus 6 vierzeiligen Strophen, die Zeile zu 4 Worten.

[2]) Nach א"ב, die Zeile zu 4 Worten.

[3]) In unserer Handschr. fehlt scheinbar das ג, wofür ד doppelt gesetzt ist, ebenso ם statt ו und ב statt ם. Indessen sind dies nur Schreibfehler; das Richtige hat M[1].

[4]) Die letzte Zeile beginnt in unserer Handschr. מקדי ישראל statt מקודי ד' bei Zunz.

[5]) Der Schluss dieser Zeile lautet in unser Handschr. מן לשחת תרד statt תורש der Ausgg., und der Schluss des Abs. ופרשת: תהה ומחה

Fol. 39a. Aus dem Targum zur Lection für den 7. Pessach-Tag. Es beginnt mit ליליא קדמאה aus ארבע לילון zu Ex. 15, 18. Der Schluss lautet hier abweich. vom M. V. und mit M. N. (cfr. Ziemlich, S. 22.) mehr übereinstimmend ויימרון בית ישראל דד' הוא מלכותא בעלמא הדין ובעלמא דאתי לעלם ולעלמי עלמיא. Darauf folgt ד' ימלוך und das Targum dieses Verses, woraus hervorgeht, dass das Stück ארבע לילון noch vor diesem Verse, also am Schlusse des Targ. zum vorhergehenden V. 17, vorgetragen werden sollte; sodann das Targ. Onkelos zu den übrigen Versen bis ארי אנא ד' אסך, Schluss der Lection. Unmittelbar daran schliesst sich

Fol. 39b—40, Das Buch Ruth,

mit Vocalen, Raphe und Accenten versehen, bricht bei ותאמר אנכי רות אמתך, Cap. 3, 9 ab. Vor Vers 8 daselbst ist bemerkt !ח"צ"י

Fol. 41—44, Hüttenfest.

zwei Doppelblätter, von Bl. 42 und 44 ist an der linken Columne ein Streifen weggeschnitten. In diesen Blättern herrscht eine grosse Verwirrung, da das Maarib je eines Tages immer auf die Keroba des andern Tages folgt.

Maarib des 1. (?) Abends[1])

איומתך von Elia b. Zadok (Z. Lg. 484), am Schlusse des Absatzes תמלא bricht das Blatt ab.

Morgen-Gebet für den 1. Tag (?)

beginnt bei חי וקים und אלים כהשעין aus der Keroba ארחץ בנקיון. Darauf לא נא לעולם תוצרץ[2]), sodann Pismon אמנם מצות לחדשו und לסוכבי mit den voraufgehenden 2 Kadosch-Strophen und מלמעט ולהרבות, die am Schlusse nach wiederholt sind. Daran schliesst sich unmittelbar — also wieder ohne Silluk — ובכן ולך תעלה קדושה[3]), נקדישך ונעריצך.

ומורענות statt עמלק der Ausgg. Auch sonst hat unsere Handschr. sehr viele abw. L. A

[1]) Dasselbe befindet sich auf Fol. 44a.

[2]) Darin fehlt מלכותו נצח, und statt רון שיר heisst es שם שיר ושבח.

[3]) Dahinter findet sich noch in Cursivschrift und ohne Vocale אור עולם באוצר חיים אורות מאופל אמר ויהי, ויהי הבל במאמר השם עבים רכובו [וש] ום׳תרו נבורי כח עוש׳ דברו קר; ob wir es hier mit einer jener Jozer-Introductionen zu thun haben, die Zunz (Syn. Poes. 62) erwähnt? Oder sollten es nur Schreibübungen sein?

Maarib für den 2. Abend.

überschrieben איומתך ,מצריב לליל שיני mit der Ergänzung אנא בזרוע גדלך von Isaac (Z. Lg. 553, cfr. ib. 485). Die beiden letzten Strophen קדוש und קומם zeichnen ausser den Buchstaben ק bis ת noch יצחק הקטן ינדל חזק ואמץ. Die letzte Zeile schliesst nämlich in unserer Handschr. חזקינו ואמצינו ופרום עלינו u. s. w. statt חזקימו ותקפימו in M. V.

Schacharith für den 2. Tag

Joz. אאמיץ, Sulath אנא הושיעה נא, dahinter die Bemerk. עוזר אבותינו und קדושתא, worauf

Keroba אויימתי folgt. Nach בשור וכשב im Magen folgt ככתוב und 7 Verse, der erste Lev. 22, 17, der letzte Ps. 87, 7 mit בך schliessend, mit dem die Schlussstrophe beginnt.

Das Mechaje מאלמי hat nach זה ראשון יום 3 Verse, der erste Lev. 23, 40, der letzte Ps. 85 mit בך schliessend, darauf Schlussstrophe (בך אדוק ברווחה[1]. Das Stück קושט hat am Schlusse 4 Verse, deren erster Amos 9, 11, darauf ימלוך und ואתה קדוש. Dem עד לא מצוקי geht noch אל נא בעבודת ערך voraus, auch sonst zeigt es mancherlei Abweichungen gegen die Ausgg. Der Schluss lautet hier בשבת איום, worauf חי וקים und אל נא לעולם תוערץ[2]) und dann der Kadosch-Pismon אקחה פרי הדר folgt mit den beiden Kadosch-Strophen אנובב und שניא, welche nach je drei Strophen mit einander abwechseln. Auf סילוק, überschrieben אקחה בראשון folgt ובבן ולך תעלה, aber sehr stark gekürzt, nur die 4 ersten Zeilen bis לצנ בין ההדסים und die letzten Zeilen am Schlusse sind geblieben.

Hoschanoth.

Fol. 45. Nach dem הושענא למענך אלהינו bis דורשינו folgt das אל נערץ בסוד קדושים רבה von Joseph Ibn Abitur (cfr. Z. Lg. 180, 6), zeichnet nach א"ב den vollen Namen יוסף בן יצחק חזק

2) überschr. אחרת: היום תברך ,היום הכירך אומץ[3]) בן שלוש שנים למען anonym, nach א"ב; die Zeilen beginnen abwechselnd mit למען und היום, in den Zeilen mit היום sind die Buchstaben des Alphabets erst nach dem Präfix נעץ בנת הדרך

---

[1]) Die Ausgg. haben auch hier בך אגילה ואשמחה.

[2]) Hier fehlt also eine Nummer, offenbar das אז היתה, das der poln. Ritus noch hat, das aber mit אקחה seinen Platz zu wechseln hätte, weil Letzterem als Kadosch-Pismon die Stellung vor dem Silluk gebührt.

[3]) vgl. Kaufmann, The Prayer-Book etc. in The Jew. Qu. Rev. vol. 4, p. 51.

der 2. Person futuri enthalten. Der Schluss lautet: למען שומרי מצוותך בכל מאודם, הזם תתן ברכה לקרואי צאן אדם.

3) אום מצורה כבבת, überschrieben לשבת.

4) למענך אל נערץ בסוד קדושים רבה, auf בה reimend (cfr. Z. Lg. 82,25) bricht bei למענך קומם קרן הוני דת נפש משיבה ab; anonym.

Für das Schlussfest.

Fol. 46. Aus Kalir's גשם, beginnt mit den Worten שוטת מים der letzten Zeile der Strophe ש im Stücke אפיק מעין. Auf den Schluss dieses Stückes folgt ככתוב בדברי קדשך und 4 Verse aus den Psalmen, 55, 18. 102, 1. 38, 16 und 19, 5. Mit dem ersten Worte תיווכו der letzten Zeile im folgenden Stücke אקשמה bricht es ab.

Koheleth.

Fol. 47—50. Blatt 48—50, beschädigt, von der linken Columne ist der Länge nach ein Streifen weggeschnitten.

Fol. 47 beginnt bei וכרון עם שיהיו לאחרונה 1, 11 Ende und endet mit עליו אין להוסיף וממנו 3, 17.

Fol. 48 Fortsetzung bricht bei איש אשר יתן לו האלהים 6, 2 ab.

Fol. 49 beginnt mit יראה מלפני האלהים, 8, 13 und endet תן חלק לשבעה 11, 2.

Fol. 50 Fortsetzung bis zu Ende des Buches [1]).

Fol. 51—53 eine Sammlung von Kaddisch, Barchu u. s. w. Die einzelnen Stücke sind in der Handschr. fortlaufend numerirt [2]).

Fol. 51 beginnt mit den letzten Worten des Kaddisch אלהי הרוחות von Abr. Ibn Esra; die Schlussworte על כל גדלת sind auch hier wie in M 3 wiederholt. 2 שיר יחודש anonym, (Z. Nachtr. 679) überschr. אחר לקדיש, nach א"ב; die Buchst. כ und מ fehlen hier, und bei Buchst. ר heisst es statt רץ הכל (M 3) fälschlich ון הכל. 3 יה שמך ארוממך von Jehuda ha-Levi.

Barchu, überschrieben ואילו לברכו

1) יחדיו לב נשלם von Josiphjah, dem Proselyten in Frankr. (Z. Lg. 469, 4), abgedruckt aus dem M. V. in Tal-Oroth.

2) אשא ראשי von Isaac, cfr. Z. Lg. 553, danach aus franz. Ms. Der Refr. lautet in unserer Hdschr. אומרים, אומרים

---

[1]) auf der 2. Seite des Fol. 50 war ein Gedicht in Cursiv-Schrift enthalten, von dem nur die Zeilen-Schlüsse noch vorhanden sind; das Uebrige ist weggeschnitten.

[2]) Fol. 51 u. 52 enthalten die Nr. 15—23, Fol. 53 Nr. 29—34.

אומרים ברכו, אומרים ברכו וברוך ד'. Der Schluss lautet hier: יה צור תמים חוקר ברואים יענה קוראים ברכו ד' אומרים.

Ofan.

1) יאתה שדי von Jehuda halevi, überschrieben אופן נאה[1]), Refrain ומרומם על כל ברכה ותהלה
2) יקר אדון הנפלאות, von demselben, Z. Lg. 206, T. O. 69.
3) יום הודו וכבודו, zeichnet Jacob und gehört nach Zunz Lg. 266, 5. R. Tam an; Refrain שיר ערוך קרוא ברוך ד' ממקומו
4) יחיד ערץ יסד ארץ von Jacob, bricht mit בעת לכתם לארבעתם dem Anfang der letzten Strophe, ab.

Fol. 53, Meora u. Ahaba.

1) Ahaba אהל רחמיך נטיתו von Abr. Ibn Esra, nach Zunz (Lg. 211) für Wochenfest; die 4 Strophen zeichnen אברים, jede Strophe zu vier Zeilen, von denen die ersten drei ihren eigenen Reim haben, in Zeile und Halbzeile verschieden, die Strophen-Schlüsse aber gemeinsam am Anfang und Ende auf בָּה oder בָּא, in der Mitte auf נָה reimen; das erste und letzte Wort des Strophen-Schlusses ist stets wiederholt. Die erste Strophe lautet: אהל רחמיך נטיתו למכסה, על עם קדמך בסיני בנעשה, אקרא אל שמך כי נפוד כמי שה, שובבה: שובבה: אל כבוד ועדנה, בת אהובה: בת אהובה: Der Schluss lautet auch hier, wie bei Zunz מה יפית ומה נעמת אהבה, im M[3] dagegen אהובה.
2) Meora ידך אל שנה, von Jehuda ha-Levi, aufgeführt bei Luzzatto im Verzeichniss derjenigen Gedichte, die er in Machsorim etc. gefunden. Die Eingangsstrophe lautet: ידך אל שנה עם לשמך מחכים, בין מכר לקונה אור ישעך מחכים, אולי אלידם אור, welcher auch der Reim der Strophenschlüsse entspricht; es endigt כי צץ ודרך כוכב, ענה מחרכים בא באורך והגה יושבי מחשכים נגה עלידם אור. Darauf folgt noch ככתוב mit Jes. 9, 1 und dann sogleich ב"א"י יוצר המאורות also ohne אור חדש.
3) Meora יזכרו פלאיך, von demselben, abgedruckt aus M. V. in T. O; auch hier schliesst sich die Benediction unmittelbar an.
4) überschrieben אהבה אחרת, Ahaba אל בדת von Abr. Ibn Esra, cfr. Z. (Lg. 211, 4). Derselbe bemerkt, dass seine

[1]) Vorher heisst es jedoch אחר לברכו, als רשות zu ברכו ist es auch im M. V. aufgeführt.

Hdschr. nur 4 Strophen habe; auch in unserer Hdschr. wie in M 3 sind nur 4 Strophen. Offenbar hat es auch nie mehr gegeben; wahrscheinlich ist das ה des Namens in der zweiten Hälfte der 3. Strophe, הלשחק בם יצרתמו zu suchen.

5) Ahaba יעלת צבי תכסוף von Joseph (Z. Lg. 573, 96) in der Handschr. scheint eine Strophe zu fehlen.

6) Der Anfang einer Ahaba אין פנה פניני*) viell. von Abr. Ibn Esra?

(Fortsetzung folgt.)

Das talmudische Lexikon יחוסי תנאים ואמוראים und Jehuda b. Kalonymos aus Speier.

Von

A. Epstein.

I. Handschriften. Der Verfasser.

Cod. 2199 (Oppenheim) der Bodlejana enthält drei Theile eines Lexikons zum Talmud, welche sich von בר נתן bis incl. ישעיה erstrecken. Dasselbe Werk enthält auch der dortige Cod. 2200 (Michael), nur ist es gekürzt und schliesst mit טרפון. Das Werk ist grossartig angelegt, schon die drei Theile (in Cod. 2199), welche als Rest desselben auf uns gekommen sind, sind über 800 Blatt stark. Der Verfasser knüpft an die Namen der Tannaiten und Amoräer an, bestimmt die Zeit, in welcher sie lebten, und unterzieht ihre Aussagen, welche in der rabbinischen Litteratur enthalten sind, einer ausführlichen und kritischen Untersuchung. Das immense Wissen und die kritische Methode des Verfassers setzten Gelehrte wie B. Goldberg und R. N. Rabbinowitz in Staunen. Der Letztere meint, dass uns, besässen wir das Lexikon in seiner Vollständigkeit, die beste Einleituug zum Talmud zur Verfügung stände[1]).

Aus den Oxforder Handschriften des in Rede stehenden Lexikons veröffentlichten bis jetzt: Steinschneider den Artikel חדקא (Ozar Nechmad II, 29), B. Goldberg die Artikel בר פדא und בר קפרא (Hamagid XI, 85, 93), und R. N. Rabbinowitz

[1]) In der Vorrede zu יחוסי תנאים ואמוראים.

Alles, was Cod. 2199 vom Buchstaben ב bringt (יחסי תנאים ואמוראים Heft I, in den Schriften des Vereines Mekize Nirdamim, Lyck 1874, s. H. B. XIV, 89).

Diesen Publicationen und den Excerpten aus den erwähnten Codices, welche Prof. A. Büchler mir gütigst zur Verfügung stellte, entnehme ich folgende Mittheilungen über das auch für die Litteraturgeschichte des 12. Jahrhunderts sehr wichtige Werk[1]).

Der Verfasser verweist häufig auf Artikel des Buchstaben א[2]), auch auf einen Excurs über die Traditionskette, welche er dem Werke vorangeschickt hat[3]). Es fehlt also in den Handschriften der Anfang bis בר נתן. Der Verfasser verspricht hie und da, weitere Artikel der Buchstaben כ—ת zu liefern[4]); ob er es fertig brachte, ist unsicher.

Mit dem Anfange vermissen wir in den Handschriften natürlich auch jede zuverlässige Angabe über den Titel des Werkes und den Namen des Verfassers. Da der Verfasser die einzelnen Artikel סדר, und sich סודר nennt, so dürfte der Titel סדר תנאים ואמוראים für das Werk passen. Da aber ein älteres Werk unter dieser Benennung bekannt war, so wird sich der Verfasser schwerlich zu einem Titel entschlossen haben, der Verwechslungen hätte hervorrufen können. Cod. Michael soll die Ueberschrift אנגרון (אנרון) tragen (Steinschneider אוצרות חיים S. 6 u. 357), was gewiss auf einem Irrthum beruht, denn der Verfasser beruft sich auf ein anderes Werk, welches er unter diesem Namen verfasst hat. Katalog Oppenheim giebt der Handschrift den Titel יחוסי תנאים ואמוראים, den auch Rabbinowitz behalten hat. R. Isaac Or Sarua, der, wie wir sehen werden, unser Lexikon gekannt hat, citirt ein sonst unbekanntes halachisches Werk שם הגדולים[5]); vielleicht versteht er darunter diese Lexikon.

Aus dem Lexikon ist zu entnehmen, dass der Verfasser noch folgende Werke geschrieben hat:

1) Ein talmudisches Real-Lexikon אנרון genannt, welches

---

[1]) H. I. Michael theilt in seinem אור החיים Manches aus seiner Handschrift mit.

[2]) So verweist er z. B. im Artikel בר פדא auf סדר ר' אפוטריקי und סדר אילפא, in בתירא auf אמי בן יהודה.

[3]) ולמעלה בתהלת הספר סדרתי האיך מסרו הגביאים התורה זה לזה . . . (Artikel חזקיה bei Rabbinowitz, Vorrede).

[4]) על סדר (s. v. בריבי); על סדר נחמיה ועל סדר רמי עיקרן שמעון נרחיב בו (s. v. בר קפרא).

[5]) In Sanhedrin § 16: וראיתי כתוב בשם הגדולים דדוקא ברבית דא ורייתא לזה פסול לעדות אבל ברבית דרבנן . . .

die termini technici des Talmud wie מעשה קטנה (s. v. לברונא) und אסמכתא (s. v. ביתום) behandelte.

2) Eine Abhandlung über die Benedictionen. In Artikel זביד[1]) sagt der Verfasser: ועל סדר ברכות חברתי כל הברכות שהן בעל ובל'מר[2]) ופרשתי בע"ה; unter ר' חייא בר נחמני wieder: וכמה כיוצא באלו כבר כתבתי על סדר מטבע ברכות והרחבתי בהן הרבה ונמנעתי לכותבן כאן מפני שהיכו מאד[3]). In dieser Arbeit suchte der Verfasser festzustellen, in welcher Benediction die Form על und in welcher die Form ל anzuwenden sei;

3) Einen Commentar (תוספות) zum Tractate ביצה (s. v. מר זוטרא רבה, Rabbinowitz, Vorrede).

4) Einen eben solchen Commentar zu סוטה (s. v. חנן בן פנחס ibid).

Der Verfasser lebte in Deutschland (in Speier) gegen Ende des 12. Jahrhunderts. Er thut eines Bruders Meïr einige Mal Erwähnung. Dieser Umstand, der Zunz bekannt war[4]), veranlasste diesen Gelehrten, die Vermuthung zu äussern, David b. Kalonymus b. Meïr aus Münzenberg könnte „vielleicht der Verfasser des Wörterbuches über die Talmudisten sein[5]),“ denn nach dem Berichte R. Sal. Luria's (Responsen, Nr. 29) waren David und Meïr b. Kalonymos b. Meïr aus Speier Brüder. Diese Vermuthung ist aber schon aus dem Grunde verfehlt, weil unser Verfasser in Speier gelebt und gewirkt hat, wie wir aus vielen Stellen des Lexikons ersehen werden, während David als Rabbiner in Münzenberg bekannt ist. Es verbleibt als Verfasser des Lexikons allein R. Jehuda b. Kalonymos übrig, der ein Bruder des erwähnten R. Meïr war und in Speier lebte[6]).

Jehuda b. Kalonymus b. Meïr, der Lehrer des bekannten Eleasar Rokeach, lebte in Speier und wird von Eleasar ריב"ק בן מאיר משפירא genannt, um ihn von seinem Vater ריב"ק בר משה ממנצא zu unterscheiden[7]). Auch bezeugt Elasar, dass Jehuda

---

1) Bei Rabbinowitz, Vorrede zu יחוסי תנאים ואמוראים.

2) Prof. Dr. Kaufmann macht mich hierzu auf Zunz, Ritus 25 aufmerksam.

3) Rabbinowitz, daselbst.

4) Zur Gesch. u. Lit. 163.

5) Litteraturgeschichte 325.

6) Zunz liess Jehuda unberücksichtigt vielleicht aus dem Grunde, weil es im Lexikon I, 255b heisst: . . . ואבינו ר' יהודה פירש. Da der Vater nicht Jehuda, sondern Kalonymos hiess, so emendirte Zunz wahrscheinlich ואבינו in ואחינו und konnte Jehuda nicht mehr in Betracht ziehen. Ich verstehe unter ואבינו Grossvater s. c. II.

7) Rokeach § 316, 317, 360, vgl. Kerem Chemed VII, 70. Er wird auch ר' יהודה משפירא genannt (Meïr Rothenburg, Resp. ed. Prag § 613,

der Bruder Meïr's war [1]). Die Wahrscheinlichkeit spricht also für Jehuda. Folgende Beweise werden seine Autorschaft ausser jeden Zweifel stellen.

Wir wissen, dass der Verfasser des Lexikons ein Werk über die Formeln der Benedictionen verfasst hat, in welchem er die Fälle definirte, in welchen על und in welchen ל gebraucht werden muss. Nun citirt Eleasar eine aus diesem Werke herrührende Stelle und giebt als Urheber derselben seinen Lehrer Jehuda b. Kalonymos aus Speier an. Rokeach § 363 lautet nämlich:

רבינו יב"ק בר מאיר. לרב דאמר כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה . . . הילכך כל ברכה שמאריך בה צריך לפתוח ולסיים בבריך . . . בכל הברכות שהן הודאות להקב"ה יש בהן הזכרת שם ומלכות אבל בתפילת י"ח . . . ברכה על הכל ברכה שהיא הודאה להקב"ה בנון המצות וכשקיימה נומרת לעשייתו ואינו מחוייב בה עד שתזדמן לו והרשות בידו לפטור עצמו ממנה ואין משך למצוותה וכשעשאה כבר נגמרה קבעו בברכתה על, או אם המצוה מוטלת עליו על כרחו ובפעם אחת נתקיימה מטבע שלה [על] על נטילת ידים . . . על המבילה . . . על השחיטה . . . כל שיש משך למצותה וצריך עוד לקיימה, מטבע שלה בלמ"ד להכניסו בבריתו של אברהם אבינו שכל שעה חייב לחנכו במצות 'והיא הודאה להקב"ה שיכהו בבן לעסוק בדברי תורה . . . הל הברכות שטבעו חכמים בעל אם אמרן בלמד יצא . . . אבל אותם שהם בל' אעפ"י שקיים קצת לא נמר הכל ועוד עתיד לקיים אי אפשר לברך אלא בלאו (בלמ"ד l. דהוא להבא [וריב"א כתב] וכל מצוה שאיפשר (שאי אפשר ע"י אחר כנון: lies) תפילין וטלית ודומיהן בל' מדקאמר לשחוט (להניח l.) לא סגיא בלאו איהו אלא שאי אפשר לחלק בכולן, שהרי נר חנוכה על ידי אחר [ומברכין בלמ"ד], נטילת ידים ולולב לעצמו [ומברכין בעל], וכל כיוצא בהן הרבה זה פי' רבינו יב"ק משפירא איזו בל' ואיזו בעל, וקיבלתי מרבי רי"ח כל הברכות . . .

Die Definition ist im Sinne des R. Jacob Tam (ספר הישר, § 259) gegeben, die am Schlusse angeführte und widerlegte Ansicht ist die des Isaac b. Ascher ha-Levi des Aelteren [2]). Es ist nicht daran zu zweifeln, dass die Erörterung dem Werke des Verfassers des Lexikons entnommen ist, welches auch Jesaja de Trani vorgelegen hat [3]). Eleasar bezeugt, dass

Mordechai Baba batra 613) Eleasar Rokeach nennt ihn auch מורי הגדול הריב"ק (חמשה קונטרסים, S. 35b).

[1]) Rokeach § 360 הורה ר' מאיר אחיו של רבנו יב"ק, vgl. auch § 381.

[2]) Ascher b. Jechiel zu Pessachim 7b: וריב"א היה מחלק דמצוה דאפשר לעשות ע"י שליח מברך על אבל מצוה שהוא בעצמו צריך לעשותה צריך לברך בלמ"ד וז היא קצת סברת הש"ם דלמול משמע דלא סני דלאו איהו מהיל . . . עוד ראיתי לאחר שחיבר ספר על שבע (מטבע l.) המכריע § 61: S. הברכות וחילק אנה צריך לברך על המעשה והרבה דברים על כל ברכה וברכה,

das Werk über die Benedictionen seinen Lehrer Jehuda aus Speier zum Verfasser hatte, folglich steht es fest, dass dieser Jehuda auch der Verfasser des Lexikons ist.

Dem erwähnten Werke Jehuda's über die Benedictionen entnimmt Eleasar wohl auch § 371 folgende Stelle:

שהחיינו רבינו יב"ק משפירא זצ"ל כל מצוה שזמנה קבוע או כל מצוה שעל האדם לעשות ולא עשאה ומתחנך לכתחילה צריך לברך שהחיינו ועל כל דבר של שמחה והנאה לפרקים . . .

Vgl. noch Meïr Rothenburg, Resp., ed. Bloch, S. 301 oben.

Sehr belehrend für unsere Frage ist folgende Stelle im Or Sarua zu Aboda Sara, § 298:

ורבינו יהודה בר קלונימוס בר מאיר זצ"ל כתב בשם ר' שמריה זצ"ל ורבינו אברהם זצ"ל, כלי שמניחין בו שאור . . . והני אנני דמחווא דתדירי למילש בהו חמירא מפני שבני מחווא עשירים היו והיו אופים בכל יום פת חמה והיתה עיסה חמוצה באנני, הילכך כבית שאור ממש דמי ואסור . . . ומורי הישיש רבנא שמריה זצ"ל הורה שאין הנעלה מועלת לבית שאור, והראה לנו הלכה למעשה . . . ומפני שמואל (שמורי l.) זצ"ל בעל מעשים היה כשפירש לנו ההלכה אמר אני רוצה להראות שאין הנעלה מועלת לא לבית שאור ולא לבית חרוסת הדיח לשפשף . . . ואמר כמה גדולים דברי חכמים שאמרו חוץ מבית שאור שחימוצו קשה, עכ"ל.

Dasselbe bringt Rokeach § 250[1]) und schliesst mit den Worten:

וגם פי' לנו משתמש בהן מצה ממש ולא עיסה . . . כך פי' מורי הישיש וגם מורי רבינו אשל זצ"ל.

Im Rokeach ist zwar Jehuda aus Speier als Quelle ausgefallen, aber aus Or Sarua wissen wir, dass er, und nicht Eleasar der eigentliche Tradent ist. Dies beweist auch der Umstand, dass Schemarja als Lehrer angeführt wird; dieser war Lehrer des Vaters Eleasar's[2]), und kann nicht der Lehrer Eleasar's gewesen

---

הבל הבלים הכל הבל . אך ראיתי בו דבר אחד טוב אם היה לו מעמד כתב: נקוט האי כללא בידך כל מצוה שמוטלת על האדם ואי אפשר לפטור עצמו מחובתו על ידי שליח וזולתי על ידי עצמו היא המצוה שאין מברכין עליה על מעשה אלא לעשות כגון מצות סוכה . . . וזה הכלל אין לו מעמד שדרי מצות התורה ליתא על ידי שליח . . .

Nach diesem Citate Jesaja's habe ich den Text im Rokeach ausgebessert. Es sei bei dieser Gelegenheit erwähnt, dass unser Rokeach an vielen Stellen gekürzt und sehr corrupt ist, s. Michael, אור החיים s. v. Eleasar b. Jehuda. Eine Collation des Rokeach mit der Pariser Handschrift (Cod. 363) wäre sehr dankenswerth. — Ueber die Formel der Benedictionen vgl. die bei Zunz, Ritus 25 angeführten Autoren.

[1]) Vgl. Mordechai, Pessachim, § 565.

[2]) Rokeach 203: אבל קבלתי מאמ'ו הרב ריב"ק שקיבל מרבינו שמריה . . . vgl. auch § 381. Par. 268 schliesst: מפי מורי רבינו שמריה לפני רבינו יב"א

sein. Nun finde ich den im Namen Jehuda's aus Speier angeführten Passus in unserem Lexikon. Ein Excerpt Büchler's aus I, 221 b lautet nämlich:

ומורי הישיש רבנא שמריא מורה צדק כן הורה דאין הנעלה מועלת לבית שאור . . . ומפני שמורי זל"ע בעל מעשים היה . . .

Dieses winzige Excerpt genügt, um einzusehen, dass Or Sarua und Eleasar Rokeach unser Lexikon anführen und dasselbe, nach dem Wortlaute im Or Sarua, dem Jehuda b. Kalonymus aus Speier zuschreiben. Wir werden überdies weiter (Cap. III) sehen, dass Schemarja b. Mardechai in der That der Lehrer Jehuda's war, und dass er von diesem seinem Schüler immer מורי הישיש genannt wird[1]). Es ist somit der Beweis geliefert, dass R. Jehuda b. Kalonymos b. Meïr aus Speier der Lehrer Eleasar Rokeach's, der Verfasser des Lexikons יחוסי תנאים ואמוראים ist.

Dass der Verfasser in Speier gelebt hat, beweist auch die folgende Erzählung III, 61:

וכבר נפטר אדם חשוב במגנצא והקבר והארון והתכריכין נעשה על ידי עממין אבל ישראלים נשאוהו במטה והוקשה הדבר מאד בעיני רבותינו כאן שבשפירא . . .

Auch die Zeit, in welcher Jehuda das Lexikon schrieb, lässt sich ermitteln. I, 127b heisst es: ואמר לי הרב ר' יצחק בן אשר, ibid. 226a: וביררו אותי והרב ר' יצחק הלוי בר אשר . . . Hier ist Isaac b. Ascher, der Jüngere (s. Zunz, Zur Geschichte 32) gemeint, der 1195 in Speier den Märtyrertod starb (Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen etc. S. 74 und Aronius, Regesten Nr. 336). Da Jehuda ihn ohne הקדוש und זל"ע anführt, so muss das Lexikon (wenigstens der erste Theil) vor 1195 geschrieben sein. Wenn er andererseits des Jacob Tam, der 1171 starb, als Verstorbenen mit der Euphemie זל"ע gedenkt (I, 313a und sonst), so fällt die Abfassungszeit des Lexikons zwischen 1172 und 1194.

הלוי, was, wie schon der Wortlaut beweist, fehlerhaft ist. Es muss wie in § 319 heissen: מפסקי רבינו שמריה מפי ריב"א הלוי. Somit sind Kohn (Monatsschrift 1878, S. 180) und Gross (Magazin X, 86) zu berichtigen, welche Schemarja als מורו הישיש des Eleasar ausgeben.

[1]) Ueber מורי רבינו אשל in Rokeach s. Cap. III.

Kritische Bemerkungen zu Munk's Ausgabe des Dalālat AlḤāirīn.

Von

H. Hirschfeld.

Die nachfolgenden Untersuchungen sind zunächst aus einer Vergleichung der in den Anmerkungen zu Munk's französischer Uebersetzung des Mōreh enthaltenen textkritischen Elemente mit der von ihm nicht benutzten Loewe'schen HS [1]) herausgewachsen. Nach Beendigung dieser Arbeit fand ich es für angezeigt, den gesammten arabischen Text mit der gedachten HS zu collationiren, während ich für den hebräischen mich auf die in den genannten Anmerkungen besprochenen Stellen beschränkte. Soviel geht aus ihnen wenigstens hervor, dass, wenn Jemand es unternehmen wollte, endlich eine kritische Ausgabe der — keineswegs überflüssig gemachten — Ibn Tibbon'schen Uebersetzung auch der Bücher I und II herzustellen, er gut thun wird, diese HS ebenfalls zu Rathe zu ziehen.

Wie aus Steinschneider's Ausführungen (Uebersetzungen, 415 ff.) zu ersehen ist, hat Sam. IT sich nicht damit begnügt, den Text nach einem Codex des Originals ein für allemal zu übersetzen, sondern er liess seine Abschrift wiederholt unter der Controle des Verfassers durchsehen und revidirte darnach auch seine Uebersetzung. Dies that er nicht nur in einer, sondern in mehreren Abschriften und versah dieselben mit Randglossen. Munk hat mehrere dieser Glossen mitgetheilt (I. 102, 330, 425 u. a. m.), andere von diesen verschiedene befinden sich auch in Cod. Loewe [2]). Es ist indessen auffallend, dass im letztgenannten eine Menge Abweichungen zwischen Grundschrift und Uebersetzung enthalten sind, welcher Umstand nur daraus erklärt werden kann, dass die eine den verbesserten, die andere den nicht revidirten Text giebt. Wie die folgenden Beispiele zeigen, trifft das Letztere auf die Uebersetzung zu. I. 66^{v} $_{9}$ (223 [3]) scheint IT zuerst גרם gelesen zu haben, das er mit חמא

[1]) No. XVI., vgl. diese Monatsschr. 38, 409 (1894).
[2]) ibid. 410 und unter 127^{r} $_{8}$, III 50^{r} $_{7}$, ib. ^{v} $_{1}$ etc.

übersetzte. So liest auch unser Codex. Später hatte IT Gelegenheit, das Original in נמאר und demzufolge in mehreren Exemplaren der Uebersetzung in בתוך zu verbessern. Andere Beispiele sind $5^{r}{}_{11}$ $71^{v}{}_{1}$ und $_{12}$, $72^{v}{}_{11}$, $92^{v}{}_{5}$ u. a. m. In mehreren Fällen, in denen der Uebersetzer einen Ausdruck durch einen anderen ersetzte, hat der Copist beide in den Text geschrieben. Beispiele dafür sind 249^{4}, 413^{1} II, 357^{2} u. a. m. Aus ähnlicher Ursache enthält auch der arabische Text an mehreren Stellen doppelte Lesarten wie aus $45^{v}{}_{2}$, $72^{v}{}_{11}$ und $106^{v}{}_{11}$ zu ersehen ist.

Viele der vorerwähnten Erscheinungen hängen aber auf's engste mit der Sprache und, allem Anscheine nach, Orthographie des Originalwerkes zusammen. Dieses ist nämlich reich an Vulgarismen, die Munk im Texte fast gar nicht[1]) und nur zuweilen in den Anmerkungen zur Uebersetzung kenntlich gemacht hat. Aus diesen sowie den unten gegebenen Bemerkungen lässt sich ersehen, dass er die Vulgarismen in Orthographie und Wortbildung häufig für Fehler ansah und überhaupt nicht immer richtig erkannte. Diese Thatsache ist insofern von Bedeutung, als wir aus derselben auf die Beschaffenheit des arabischen Stils in gewissen Perioden des Mittelalters im Allgemeinen wichtige Schlüsse ziehen können. Man hat sich daran gewöhnt, den Stil selbst der besseren jüdisch-arabischen Schriftsteller als einen besonderen und sozusagen ausserhalb der Grammatik stehenden anzusehen. Sehr zu Unrecht. Dieselben Eigenthümlichkeiten, welche das in Quadratschrift überlieferte Arabisch jüdischer Autoren immer noch sehr vielen, zumal nicht-jüdischen, Arabisten ungeniessbar machen, finden sich auch bei angesehenen muslimischen Schriftstellern. In systematischer Weise zuerst auf diese wichtige Thatsache aufmerksam gemacht zu haben, ist das Verdienst des verstorbenen August Müller[2]). Es ist bedauerlich, dass Munk die Spracherscheinungen des „Guide" nicht in gleicher Weise behandelt hat, da es sich offenbar zeigt, dass Maimūnī — abgesehen von der Quadratschrift, für deren Beibehaltung der Herausgeber die stärksten Gründe anführt[3]) — nicht so geschrieben, wie die Druckausgabe den Text gestaltet hat. Auf der anderen Seite soll allerdings nicht übersehen

[1]) Vgl. Préface p. V.

[2]) Ueber Text und Sprachgebrauch von Ibn Abi Useibia's Geschichte der Aerzte (Sitzb. Ak. W. München 1885). S. auch Wüstenfeld, Vorr. zu Qazwīnī Th. II.

[3]) Vgl. meine Ausgabe der *Assab'iniyya*, Prefatory remarks.

werden, dass vor vierzig Jahren die wissenschaftliche Behandlung des Vulgär-Arabischen kaum über die Anfänge hinaus war.

Die im Werke vorkommenden vulgären Schreibungen und Wortformen lassen sich aus den unten folgenden Bemerkungen in Verbindung mit Munk's eigenen zerstreuten Beobachtungen leicht zusammenstellen. Ich halte es daher für angezeigt, sogleich auf die am Anfange dieses Artikels berührten Eigenthümlichkeiten im arabischen Text des Cod. Loewe einzugehen, da sie auch für die von Munk benutzten HSS. gelten.

Schon ein flüchtiger Ueberblick zeigt, dass classische Schreibweise mit vulgärer unterschiedslos wechselt. Die Flexionsendungen fehlen in der Mehrzahl der Fälle, sind aber doch häufig gesetzt, sogar in einigen Fällen, in denen die Grammatik sie verbietet, wie nach dem die Gattung verneinenden לא . ת steht nicht nur häufig für ה̈ und für dieses wiederum א, was sehr gewöhnlich ist, sondern auch ה̈ für ת und ם für צ[1]), was, wenn nicht richtig erkannt, den Sinn des Satzes beeinflusst. Dasselbe gilt auch von der Verwendung von א, ה und י als Vocalbuchstaben in kurzen Silben. Diakritische Punkte fehlen vielfach, auf der anderen Seite sind öfters (arab.) Vocalzeichen und Tašdīd gesetzt. דִי steht für alle Casus, הדה und אלדי für beide Geschlechter und Zahlen. Der Dual ist in der Regel vernachlässigt. Die Schreibung ין für ן bedarf kaum der Erwähnung und ist unten auch nicht berücksichtigt worden. Zu bemerken sind aber Formen wie אלאולה[2]) und עשרינה[3])

Zur Orientirung habe ich schliesslich zu bemerken, dass die mit $_r$ resp. $_v$ versehenen Ziffern sich auf die Seiten des arabischen Textes der Ausgabe und die dabeistehenden kleineren sich auf die Zeilen beziehen. Der Strich unter der Ziffer bedeutet: Zeile von unten. Die anderen (meist in Parenthese stehenden) Ziffern beziehen sich auf die Seiten der französischen Uebersetzung, während die betreffende Anmerkung durch die kleine Ziffer rechts oben angedeutet ist. Mit h bezeichne ich den hebräischen Text der HS, mit P Schēm Tōb Palqera's Mōreh Hammōrēh, mit Ḥ AlḤarīzī's Uebersetzung. In vielen Fällen dient die Bemerkung lediglich zur Unterstützung der vom Herausgeber gewählten Lesart, auch habe ich

---

[1]) ibid. p 13.
[2]) Vgl. Spitta, Gramm. d Arab. Vulg. Dial. v. Aeg., p. 161.
[3]) Vgl. אלמבעיה *Assab.*, p. 5.

geglaubt selbst Kleinigkeiten nicht fortlassen zu sollen. Für wenige Einzelheiten sind auch die Artikel von Beer in der Monatsschrift 5, 428; 6, 114—20, 150—9, sowie Geiger in ZDMG 14, 735 heranzuziehen.

Buch I.

2^{v}_{4} (5²) ברהך „kommt über Dich unvermuthet"; der sing. masc., weil vorangehend, stört nicht. — ib. 11 wie ed. zu lesen אתרת (א m. l.) — 3^{r}_{10} קד אטרח — 11^{1} nicht in h. — 4^{r}_{6} פי לילה ואחדה פי עמרה כלה h. und P. 9 wie ed. — 4^{v}_{10} במשלים h. באמתאל ואלנאו h. חכם גדול — ib. 2 חכים עתים למעניין מתקארבה (13¹) 5^{r}_{1} — מפתרקא — ib. 3 וחדות mit vulgärer Vernachlässigung des Dual im längeren Worte — ib. 2 ואלנאו (ולא durchgestrichen) — ib. 11 (13²) מתאכם (so), von anderer Hand am Rande verbessert in "מתאָב[1]), der letzte Buchstabe, wahrscheinlich ר, ist fortgeschnitten; h. מתאחרת — ib. 3 סתומות a. R. מנמנצאת — 6^{r}_{6} (16¹) wie ed., h. והמשלים — 7^{r}_{4} (19²) פארי (א m. l.) — ib. 11 בניר — 9^{r}_{4} ולו כלמה besser — ib. 7 (23¹) wie ed. h. ולא יפיל עצמו להשיב — ib. 9 ויודיני für ויאדיני, ed. פיצרני — ib. 11 (23²) שפאת (א m. l.) — 9^{v}_{5} אלכביר — 10^{r}_{5} יתסמח s. auch 69^{v}_{6} und 11 (235¹); V. vorzuziehen, da VI. Gegenseitigkeit ausdrückt — 10^{v}_{4} אלאוליתין vulg. — ib. 9 אלאוליתאן — ib. 8 und 7 תקדיר h. und Ḥ beidemal שעור — 11^{r}_{8} איצא תרי — 11^{v}_{8} ותדברה „denke darüber nach", was hier besser passt s. III 17^{r}_{4} — 12^{r}_{5} (34²) ברפצ h. בהעלות — 12^{v}_{12} אלמצמון בהא לא אשכאלהא[2]) „die in ihnen enthaltene Bedeutung, nicht aber ihre Umrisse und Formen" — ib. 8 l. אסמא משתרכא או משככא wegen des vorhergehenden ופי נהתה (45¹) 15^{v}_{11} — ולא מעשה נוף ולא יד — 36^{1} h. פיכון h. בספרו — 16^{r}_{9} כתאבה h. ובצדו; indessen fehlt ו vor קצת — ib. 10 לתנאסר — 16^{v}_{3} אלקדיסה — 17^{r}_{7} צר s. 53^{r}_{8} — 19^{r}_{4} (54³) ואהל — 20^{r}_{2} וישא — 60^{2} h. בחללה — ib. 3 h. אבל היחם ההוא שיש לו אליהם — 23^{v}_{3} (69⁴) wie ed. — 25^{r}_{11} (74¹) רפיזה נלאלה h. גדולה ומצלה — 25^{v}_{2} נעלה h. ושמוהו — ib. 5

---

[1]) Kāmez als Fatha zu lesen.
[2]) Ebenso als Custos auf der vorhergehenden Seite.

כנו — 26^{r}_{7} תצח בה h. ילווה, ed. besser — ib. $_{2}$ תקריר — 26^{v}_{6} (80[1]) wie ed., h. וההשתדלות — 27^{r}_{1} אי — 27^{v}_{7} (83[1]) אלתי sehr gewöhnlich in Vulgärtexten — 83[2] h. לו — 28^{r}_{3} (85[3]) wie ed. — 29^{v}_{11} (90[1]) מן שאנה אנה — 92[2] h. והוא אמת — 31^{r}_{2} (96[1]) אדרכה „er (Onk.) es aufgefasst hat"; h. השינו. Ein pron. suff. wird hier auf alle Fälle erwartet; s. P 166 — 31^{v}_{10} וברא בדאתדא coll. „Steine" (auch „Intelligenz"; auf ספיר bezogen?) h. לשולם — 32^{r}_{1} (98[1]) וכונדא h. לדיותו — ib. $_{10}$ imp. א m. l. — 32^{v}_{2} כדלך — 34^{r}_{10} (105[1]) h. והתגבר ואגעל; ותסלט השכל לבקש אמתתם ולחפשה נמצא בכל אומה כת מעיינת מ״א perf. — 34^{v}_{7} ואלחמא — 35^{r}_{5} יצעף (ו ausradirt) h. יחלש — ib. $_{2}$ (110[1]) אמען h. ירבה — ib. $_{1}$ ותבלד — 111[2] h. הרוח הרואה — 36^{v}_{10} אלאצאנר wie auch zu lesen — 116[4] h. וכל ציור — ib. $_{10}$ למאנע — 38^{r}_{8} מה שהישר השכל אל מציאותו לא אל יתשוק h. תאוה — 39^{r}_{12} פכאן — 39^{v}_{6} אלמתל „Gleichniss" — 40^{r}_{11} (126[1]) קויה und קי ohne Flexionsendung „sehr" — ib. $_{10}$ אלריאצה h. הרגל — ib. $_{5}$ יראם בהם h. יראה להם — 40^{v}_{4} אלנש mit Vernachlässigung des Hamza — ib. $_{3}$ אכפא — 129[1] h. בספרים — 41^{v}_{6} אלאנפעאל — 42^{r}_{8} ואראדתה h. und H והשנתו — 42^{v}_{8} ואשתקדה (137[1]) — 44^{r}_{6} חיוב h. וגוד — 43^{r}_{3} מן סואה — ib. $_{11}$ מתי מא — 45^{r}_{8} כלי הזמן h. אסם טרף אלזמאן — ib. $_{2}$ (142[2]) מעני לא יחרף בנקיץ „gegen (den Rath)" — 45^{v}_{8} לבבי לם ינחרף קלבי ראיי ולא ואל (s. oben S. 405) h. עצתי, wahrscheinlich stand ursprünglich קלבי in Uebereinstimmung mit dem citierten Vers; ראיי ist Verbesserung oder Glosse und vom Copisten mit in den Text aufgenommen. ולא ואל nicht übersetzt, H ולא אסור — 46^{r}_{2} fehlt אי — ib. $_{4}$ מנאהמא אראדתך — 47^{r}_{6} פי דלך und כאנה — 47^{v}_{1} פנאה — ib. $_{7}$ אל תתגדו בנפש צריו — ib. $_{8}$ אלמסבותין „der regungslos am Boden liegenden", wie auch gelesen werden muss; h. חולי חולי השתוק ebenfalls missverständlich — 48^{r}_{2} (152[2]) ללערבי אלדי יקולון, י m. l. und אלדי nicht flectirt (= אשר) „den Arabern, welche sagen" — ib. $_{7}$ (152[3]) מנירך — 48^{v}_{1} (153[1]) לתסתכן — ib. $_{7}$ (153[5]) wie ed. — 50^{r}_{1} יסאלה פי אן — ib. $_{10}$ und $_{2}$ (158[1]) בתכייל — 51^{r}_{9} אריח h. הריח — ib. $_{10}$ כתב אלאנביא — ib. $_{6}$ ללתקדיר — 51^{v}_{5} כי זה h. אד כאן דלך לאומ[א] — 52^{r}_{11} יגע h. יבאשר — ib. $_{2}$ הומה

מחויב לטבעו Munk hat auch demgemäss übersetzt — 52v 1 (165 4) fehlt — ib. 12 אלקוה h. המאמר — 53r 7 ותנקץ מא passt auch besser zum vorhergehenden עלי — ib. 8 צר s. 17r 7 — ib. 8 (168 2) wie ed. — 53v 4 אחדדא — 55r 10 תטלבה V. inf. — ib. 7 (175 1) wie ed. — 56r 1 טאהרדא h. פשוטם — ib. 6 (177 3) ולא יצאף h. ולא תחובר, sonst wie ed., h. wiederholt שאינם מדברים — 57v 6 (182 2) כמא — ib. 11 אלמונד h. הגמצא — ib. 5 ואנמא „lediglich", was gut passt, obwohl h. ושהוא — 58v 2 לכן — ib. 6 (187 2) ובתמתילאת h. מאמרים — ib. 9 אנמא; אנדא ist auch überflüssig, da דואת מא von וכון abhängig ist — ib. 8 ולא נגד h. ולא נמצא — ib. 4 (188 5) zu lesen darak cp. III. 14v 7 (52 4) — 59r 3 אלאקמאם אלכמסה — ib. 6 והי (cp. 60r 9) h. והוא — 59v 12 und 10 (auch 62r 6) אלהיאה; in einigen dieser Fälle steht ה wahrscheinlich für ת, h. תכונות (und תכונה s. 8) — 60r 10 אלקוה h. הכח — ib. 6 (198 5) schliesst den Absatz: ולדלך — 61r 6 וזה נאמר שהוא אחד נמד h. קיל אנה ואחד באטלאק — מוסף על עצמו h. ואיד עין דאתה (205 1) כאנת (202 1) — 61v 9 62r 2 (206 1) וכתאב אלתנזיל cp. 63r 3 besser obwohl h. וספרי — ib. 9 (206 3) h. יבארו בו — 62v 9 כיף — 63r 3 כתאב אללה cp. 62r 2 — ib. תואר פעולתו לא תואר עצמו h. צפה פעליה לא צפה דאתיה — ib. 6 מענאהא h. ענינה — ib. 9 לא יתבע h. ושלא ירדפו בו — 63v 5 (215 1) ועלמתה — 64r 6 טלב מן אללה h. wie ed. — 64v 10 (218 1) wie ed. — 65r 7 מן כל אדיה h. מכל הגוק — 66r 8 בכלק כביר — ib. 9 פי שבעה „in Betreff," das hier insofern viel besser ist, als die Praep. ב in באלאבאדה gegeben ist — 66v 2 (222 2) h. לבד (ohne כאשר אמר) — ib. 9 (223 3) נמאר „Versammlung" h. בחמאַ s. oben p. 404 — 67r 4 (226 1) wie ed. — 67v 10 וכדלך h. ואמנם — 68v 3 אשתרכנא (נ über die Zeile geschrieben) — 69r 5 אמא מן h. אמנם מי, was besser passt, da von Gott die Rede ist — 69v 6 (235 1) בתסמח s. 10r 5 — ib. 8 נכלץ h. נבאר — ib. 11 מן אלתסמח כמא — ib. 3 באדתנמיל — ib. 1 אלקנד h. הכונה — 71r 11 הו לים h. שהוא אינו — ib. 10 פאיץ — 71v 1 (244 3) wie ed. h. בהיות — ib. 12 (246 3) חרכאתה h. ואן — 72r 1 חומר וצורה h. מאדה צרודה — ib. 10 תנועותיהם ושיש נמצא לא ידמה לו דבר h. תם מנוד[א] לא ישבה שיא מן כל מכל הגמצאות; מונד unrichtig wegen des vorhergehenden אן —

ib. 8 לחטת cp. 9 — 72v5 עדה — ib. 7 (249³) ונעלם h. ויודע — ib. 11 (249⁴) h. הכונה האמונה s. P. 151 u. oben S. 405 — 73v10 אלאינאב h. החיוב — ib. 9 (254⁴) wie ed. mit Dhamma — ib. 8 (254⁵) wie ed. h. השכלנום — 74r11 וטולו ואצהבוא, d. zweite W. offenbar Schreibfehler — ib. 5 לנצוץ h. לכתובים — ib. 3 אסתבאחאת h. התר — 74v3 שפקתי „mein Mitleid" — ib. לאורדת „ich hätte angeführt", viel besser wegen des folgenden עליך und Sinnes überhaupt, h. הייתי מגיד — ib. 4 (257¹) מואצע h. מקום — ib. 7 נכרג h. תצא — 75r9 אנה כמאל — 261¹ h. לא שיש שם קרבת מקום — 262¹ h. הענין — 76r3 (262²) מתל הדה אלמוצועאת ולא תלך אלמחמולאת מתל הדה אלמחמולאת — 76v10 דאת אלאלאה וחקיקתה h. עצם האל — ib. 6 אקול גהל h. אומר סכל — 77r3 יקע h. נפל — ib. 10 אלאנסאן ושכלה ותכטיטה h. שראוי לחיוב — ib. 4 אלדי ילזם וגוב אלוגוד h. וצורתו ותמונתו — 77vo11 אסמא ואחדא (mit Nunation), accus. besser המציאות (cfr. Caspari-Müller⁵ 396) — 78r4 אלשי h. הדבר — ib. יהתגי — ib. 8 יום (ohne פי) h. יום — ib. 10 (270¹) ליסת — ib. 10 (270²) אחד, wahrscheinlich accus., da die Flexionsendungen in den Hss. meistens fehlen, s. oben S. 406. — ib. 7 דאת דאת צפאת h. עצם בעל תארים — ib. 1 ובחסב h. או לפי — 78v4 (272¹) wie ed. — ib. 1 (272²) wie ed. — 79r2 אלאסם — ib. 3 כאן פיה — 79v8 אלקראה — ib. 12 ומא כאן קט ממנוע[א] ולא מטנוב[א] בה h. ולא יהיה נמנע לעולם — 80v11 (277¹) wie ed. — ib. 10 (277²) אלמוצועה — ib. 8 אלאשראר — ib. 1 פכתבוהא h. והסתירום — ib. תרכהם — 81r3 בטלאנהם — ib. 5 אסמאיה — 281² h. דבר — 81v1 (282¹) wie ed. — 82v8 (284³) סאלת mit Dhamma über ס — ib. 9 וגד מא וגד h. במציאות מה שנמצא — ib. (285¹) אסתמרארה — ib. 5 (285³) צור ואמת h. ebenso — 83v6 (289¹) וקאל כדי כמא קאל h. ואמר כך כמו שאמר — ib. 7 באנהא אלדי קאלתה h. שהם אשר אמרוה; אלדי hier vulgär für אלתי (s. oben S. 406) „dass sie es sind, die jene Ueberzeugung aussprechen" — 84v9 (292²) wie ed. — ib. 11 (292³) a. R. ר׳ סעדיה ויאמר אלהים — ib. 10 (293¹) לאן אקאויל אלאמר h. מאמרי הצווי — ושא אללה — 85v3 גמהור אלמלה h. המון העם — ib. 6 אמרה h. לשון אמירה — ib. 6 (297²) wie ed. — 86r2 אנקטאע — ib. 4 ואקר — ib. 6 (299¹) כארג vulg. — ib. 9 (299³) wie ed. h. יפחות — ib. 11

דפצ h. והסרת — ib. 4 אסתכמלת h. נשלם — 86v3 במצני — וכדלך (3101) h. והדבר המושכל — ib. 6 ואלשי אלמעקול 87v2 — ib. 2 שאקל nom., da für accus. kein Grund — 88v5 (3141) wie ed., h. ושהשולם עלול מאתו — ib. 8 יתצור h. יציירו — 3151 h. במציאותה עלה — 89r2 סיקטצ h. יפלו — 89v11 התבענאה — ib. 6 (3183) wie ed. h. שהוא הצורה — 90r4 כרא h. תכונת כך — 90v4 אלאכיר — ib. 8 מה תכלית הגדול למצותו h. אמתתאל אואמרה h. האחרון — 91r3 (3231) אסתמראר h. בהמשך — ib. 6 אעלי h. עליוני — ib. 2 (3242) בל כל h. ודברי; באלכל giebt keinen Sinn — 91v7 בתסמח לאן לים h. בהקל מן המאמר — 92r3 הדה h. הי שרח — ib. 4 הדא הוא דכתיב h. והו — ib. 5 (3263) wie ed. h. ינהיג — ib. 8 אלקוה h. הכחות — 92v3 תכונה h. התהוותו — ib. 8 (3291) אול h. בסוף — ib. 5 (3295) נסבת h. hat nur die erste Version, welche נסבת als Verbum auffasst וכן הביאו ראיה על אותם שמנאום, P. 140 שמנו, sonst ebenso; Ḥ סמוכים — ib. 2 נצהם h. דבריו — 93r7 (3321) wie ed. — 93v10 (3342) h. ומספקות נופלות בפירוש — ib. 2 ואלתחיר — ib. 8 אביל (א für ו, י m. l.) — ib. 4 אן כאן ידון שיא — 94v4 (3402) wie ed. h. ומטענות — ib. 10 אעתקאדתהם h. באמונתם — ib. 12 להם beidemal — ib. 7 אלמכתאר לה — ib. 3 (3421) wie ed. (aber ohne Tašdīd) h. נחלו — 95r5 (3432) וגירדא bezieht sich wahrscheinlich auf אשיא (l. 3) — 3433 h. בדברים — 3442 h. שחובר בה — 95r10 תאמלו h. ישתבלו — ib. 2 ראיא מתקדמא accus. bezogen auf מראאה — 95v2 בברהאנהם h. pl. — ib. 1 צאנעא wie auch zu lesen — 3473 h. מחבוריהם ודבריהם — 96v5 תקלידא מן אלאנביא — ib. 4 צר (cp. 17r7) — ib. 1 קרדהא h. יסדום — 97r12 דליל h. pl. — ib. 8 (3502) wie ed. — 97v11 לם יסתקרר h. לא הוגח — 98r5 (3531) wie ed. — 98v11 כאלחם h. כבשר, Ḥ und P 44 ebenso — 99r8 פימכן — ib. 2 למוצע h. שלו מקום — 100v3 (3621) wie ed. h. בהרכבת — ib. 7 אלתאבת h. הנמשכת — ib. 8 מאת אלחיואן h. האיש — ib. 12 ואלנטארף, was hier aber keinen Sinn giebt; h. בעצמות ואליל P. 48 העצמות הרכות lässt אלעטאם unübersetzt — ib. 7 (3631) wie ed. — 101r1 (3634) wie ed. IT. las das erste א von כלאמנא als m. l. und das Wort demnach als Verbum — 102v4 ואלובלה „Schädlichkeit der Atmosphäre"; h. החוסף P. 52 השוטף — ib. 10 והי — 103v10 כמא h. מה — ib. 2 (3722) h.

לנדיבות טבע ומעלתם — ib. (372³) wie ed. h. כל — 104r 11 כונהא (ו über der Linie) könnte sich aber nur auf ענאיתה beziehen; h. תכליתנו, P. 54 אנחנו wahrscheinlich verdorben. — 105v 5 דו כם ודו גסם (für דא s. S. 406) h. והוא — ib. 12 (378²) wie ed.[1]) — ib. 5 (379¹) h. השרשיים — 106r 12 תלאתהא — ib. 9 עלי נסבתה giebt einen viel besseren Sinn, h. ועל — ib. 8 (380¹) wie ed. h. וידענו — 106v 11 אלמעני אלוצע doppelte Lesart (s. oben S. 405) h. ההנחה — 107v 1 (384²) מנקצה וגיר מנקצה (die Doppelpunkte über beiden ק stehen für Tašdīds) „gebrochen und nicht gebrochen" h. מדוברים — 108r 5 הו אלביאץ h. לבן; am besten wäre אביץ — 109v 8 (391⁴) h. ואמרו שאין — 110r 9 (393²) wie ed. h. המניעה — ib. 11 ובאגתמאע h. ובהסכמה — ib. 10 פאצבג — ib. 3 ומדהב אלאשעריה h. והמון — ib. אעני ענד תחריך h. שאני בהניעי — 110v 11 (395²) wie ed., h. אבל רובם — 111r 3 פי כל גסם — ib. 11 יקום (verbessert) h. יעמוד — 111v 7 beidemal באקיא — 112v 7 (402⁴) יטף — 113v 6 (405³) מא תראה מן אלשדה h. מה שתראהו החוזק — ib. 4 מאדתהמא h. חומרם — 115r 6 zu lesen כרה ohne Tašdīd — ib. 10 בכט h. בקו — ib. 10 zu lesen כריה — ib. (409⁴) h. ושהן verschrieben für ושמן — ib. 3 IT. scheint תנאקץ gelesen zu haben, das er mit ויסתר übersetzt. P. 160 יחסר — ib. אלאבעאד — 115v 4 יוגב בה h. שיחייב הו — ib. 12 (411²) וַהְמַא (mit Vocalzeichen), h. נשם מחשבה לא דמיון — ib. 1 (412⁴) נדעי אנה (ohne אנא) h. אומר אני — 116r 5 (413¹) באלהינא (א für ה) „mit Bequemlichkeit," h. פתאם ברגע קטן — ib. 6 (414⁴) נהאיה פיה h. ושאין תכלית בו; פיה bezieht sich auf אלדי — 116v 10 u. 9 immer בן — ib. 7 (415⁵) לא נהאיה להם — 117v 11 (419¹) h. דעות ודמיונות — ib. 8 (419²) h. דברים, IT. scheint כלמאת gelesen zu haben — ib. 2 בעבארתהם — ib. (420¹) wie ed., h. כל אחד מהם — 118r 5 (422¹) קאלו — 118v 10 (423¹) wie ed. — 120r 1 (427⁴) wie ed. — 121r 6 (430¹) מעדומה Vernachlässigung der Dual — 430³ h. ההודאה בשהוא — 121r 6 (431⁴) הדה אלטריק אלדי (s. oben S. 406) h. שזה הדרך אשר חשבו בה — ib. 5 (431⁵) wie ed. h.

---

[1]) Cp. Steinschneider, Ueberss. p. 421 Anm. 370 Druckfehler l. אכואן.

משער — 122r4 כלאדמא — 122v2 יעדי h. שרום — 123v9 (444[1]) wie ed. — 445[1] h. הדרך — 124r1 (445[2]) אלמקדמאת h. ההקדמות — 446[2] h. לא יושג אלידם h. על אחד מבני אדם — 124v11 אלאנסאן — 125r9 נתברהן — ib. 10 (450[1]) שכיא — 450[3] h. וזאת הדרכבה — 125v8 (451[2]) מעני h. לעגין; der folgende Passus h. תבאר — 126r4 ישאבה cp. 5 — 126v10 (455[1]) מבלתי שיתוקן בו כלל נסם, h. Lücke, a. R. הצואות — 127r8 (457[1]) wie ed. אלנור אלאדואת darüber die Randnote יראה לי שהיא משות h. לאפשרות מציאותו — 127v6 Parenthese fehlt, h. כך לא יצטרך למיחד, vor למיחד ein Wort theils radirt, theils durch Oberlinie ungiltig gemacht.

(Fortsetzung folgt.)

Miscellen.

Von

Moritz Steinschneider.

(Fortsetzung.)

34. Aus einem **anonymen** kabbalistischen Werke (einem ms. des Herrn Fischl 1859) gezogen.

מפתחות הקבלה[1])

אמר המחבר בהיות שכל האדם קצר יד מאד ונלאה להשיג צחצם החכמה כי רבה היא ממנו צריך הוא למי שיקל עליו ויחזיקהו ויניחהו מעט מעט עד תכליתו ואין בה אלא מי שיסדר הדברים לפניו בסדר נכון ובשלימות ההדרגה ראשון ראשון ואחרון אחרון שאם ידלג עניין א' וירצה להשיג את משנהו קדם שידע את הראשון כבר תכבד עליו ידיעתו ולא יוכל לו כאשר לא יוכל לעלות אל העליה מרם הכנסו בחדר. ואם ימצא דברים רבים לפניו מבולבלים ונבוכים כבר לא ידע לצאת ולבא ויהיה הכל לפניו כדברי ספר החתום ולא ידוד אלא שאם יתפיל וידצה להתאמן ולידע על כל פנים ישתבש ברעותיו ויתבלבל וימלא טציות וכוזבים. ובהיות החכמה האלקית היקרה שבכל החכמות והעמוקה מכולם והשגתה קשה מהשגת כל דבר הנה ודאי הוא שיותר חזוק יצטרך לשכל ויותר הישרה לשיניע לעמוד על בוריה. על כן בחרתי לחבר חיבור קטן זה והיתה כוונתי בו לסדר התחלות החכמה על הסדר צריך שילמדם האדם למען יקל עליו להשיגם. ויהיה מתחיל בקל תחלה במה שהוא קרוב אל הפשט שכבר הוא מורגל בו ויכנס וילך מעט מעט לפני ולפנים עד עמדו על תוכן

[1]) Ist nicht identisch mit ms. Paris 777 oder 821 (מפתח, cf. München 341, f. 85, Oppenheimer 1032 Qu., Neubauer 1598).

הדברים . וקראתי שם הספר ספר המפתחות כי דבריו הם מפתחות שיפתחו בה שערי החכמה האלקית הנעולים . ושמתי בראשונה הכללים המודיעים התחלת ההנהגה בדרך קרוב לפשט מבלתי הכנס בלל בענין הספירות וחילוקיהם וקראתי לזה מפתחות החיצוניות ח״א ולאחריהם כללים אחרים הכוללים עניני יחס הנשמים והרוחנים בדרך קצרה וקראתים מפתחות החיצונות ח״ב ואחריהם כללים אחרים בעניני הספירות בדרך כלל מה שיצטרך קודם שיתחיל האדם ללמוד מה שנקרא אילן של הפרצופים ובניניו וקראתים מפתחות הפנימיות ח״א ואחריהם סדרתי כללים קצרים בעניני האילן עצמו ואחריהם עשרה פרקים כוללים כל מה שגלוי לנו מן האצילות הא׳ עד סוף הכל . ואחריהם כללים אחרים מבארים כל מה שצריך באור מענין האילן ובניניו שנזכרו בעשרת הפרקים . ואחר כל זה מפתח קטן מקביל לכללי המפתחות הראשונות ח״א מבאר מה הם הענינים מעניני האילן שנתבארו שם במפתחות הראשונות לפי ההנהגה הפשטית . ואמנם לפעמים לבאר א׳ מן הענינים דאלה הוצרכו שם שנים או שלשה כללים או יותר, על כן לא נרשם אלא הכלל שהוא ביאור הענין ההוא שבאילן ,ומה שהוא הצעה או השלמה לזה יבינהו המעיין מעצמו . ואתה צריך שתתבונן על כל מלה ומלה ולא תעבור עליהן דרך ארעי כי כלן לצורך נאמרו . וה׳ יתן חכמה מפיו דעת ותבונה.

ס׳ המפתחות . מפתחות החיצוניות ח״א

א׳ האדון יתש׳ הוא לבדו מצוי מוכרח ושאר כל המציאות (sic) הוא הנותן להם מציאות ברצונו.

enthält 43 §§, der 2. Theil 12, פנימיות Theil I 14 §§, כללים 10, dann עשרה פרקים mit versch. §§.

Cap. I § 1 עד שלא נברא העולם היה הוא ושמו אחד ורצה וצמצם אורו לברוא כל הבריות נתן להם מקום רישומו של אחד בתוכו.

Ende Cap. 10 הוא מסבות מתהפך בתחבולותם לפעלם ואו׳ וחשב מחשבות לבלתי ידח ממנו . . . ואו׳ . . . ואו׳ ועמך כלם צדיקים . . מעשי ידי להתפאר . — 41 §§. מפתחות הפנימיות ח״ב קטן ist eine Art Index.

35. Aus **Josef ibn Schoschan's** Commentar zu Abot ms. Fischl (1879) Kap. III, 19.

אי״ש [= אמר יוסף שושן] אמרתי אשמרה דרכי מחמוא בלשוני אף כי לכתוב בספר ובדיו כי מי אנכי ומי חיי לדבר ולהגיד שפה בדבר שדבר בו אבי התעודה נחל נובע מקור חכמה הרמב״ם ז״ל ואפי׳ להודות ולשבח כ״ש להתוכח . . . חלילה לי שאני מתוכח כ״א משתמח ואו׳ כי לו זכיתי לנשק הרצפה סביבות רגליו הייתי אומר לפניו אבי תורה היא וללמוד אני צריך ועתה הואיל ולא זכיתי לכך ואני רואה כי המינות הולך וגדול והתורה הולכת ודלה . . . השוטים מנתיבותיה ושוטים אחרי ארסטו מעיד אני עלי שמים וארץ כי ערב שבת באו אלי שני תלמידים של אדם אחד מפורסם ונכבד ונוטל תנאי (sic) ומצאו לפני החומש סגור ושאלוני מה הייתי עושה ואמרתי

להם שסימתי לימוד הפרש של שבת ונמנמו שנידם וה עם וה והראיתי להם פנים כשואל אותם מה היו מנמנמים והשיבוני כי היו תמהים איך היה שסק בכך אדם חכם כמוני ונערתי בהם כפי יכלתי וכשבא הנודתי לו הדבר וקנם אותם בנידוי אם היו נשארים בעיר והלכו להם . וזה אירע לי חרף ממלכות קשטילא וכשבאתי לקשטילא ואקרב לעיר אחת וקרא לשם בחור אחד מעיר נדולה והלעיג לעג נדול על כבוד התורה ברברים נסתרים ותנועות של נדופים והודעתי הדבר לאדם שהיה בידו למחות ולא מיחה . וכאשר ראיתי כל כך שהותרה הרצועה מן המתירים אותה רוצים להזור ולהסתייע ממקצת ענינים וטעמים שמצאו בחיבורי הרב ז"ל הנזכר ופירושיו ובזה נתקיים תלמיד תועה ברב תולה . ועם כל זה הייתי כובש לבי לחשוב ולשוני מלדבר בדבר שדבר הרב ז"ל עד אשר הצלתי אל לבי כי מזם היותי שמעתי אומרים בטוליטולה כי נראה אנרת אחת שחיבר הרב ז"ל שאומר בה בלשון הזה : בסוף ימי בא אלי אדם אחד ואמר לי דברים של טעם ואלולי שהיה בסוף ימי הייתי מחליף בחבורי טעמים רבים . והכל היו דנין כי דברים של טעם שאמר שאמרו לו היו דברי קבלה לפי שבכל חיבורי הרב ז"ל אין זכרון ולא רמז לדברי קבלה עם היות הרב משתדל בכל כחו לפשר בין עיקרי הדת ופילוסופיא ובכל מקום שלא מצא פשרה כתב כי טעו בעלי המחקר . דברי האנרת נותן (sic) קצת רשות לדקדק בטעמים שכתב הרב והמדקדק יש לו פתחון פה לטעון ולומר אולי דקדוקים אלו שאני מדקדק בבאורי הרב הם מכלל הטעמים שכתב הרב שהיה מחליף אותם . ואני הולעט בן לייתן שועל בן ארי יהוש בן נשר שלא היה בומנו מקובל כמוהו ואם כבודי של א"א ז"ל נעלה מעלי בבחרותי מ"מ דברים עתיקים נתמלטו מבין שפתיו ול, ואחר העלות כבודו מעלי ציינתי בקונדרים דרכה מבחב ידו בעסקן הקבלה ורמזים רבים בכוונת התורה והנביאים, סוף דבר שהשנתי שיעור שיש בו די להרגיש ולהכיר הטעמים שאמר הרב ז"ל שהיה רוצה להחליף כפי הנזכר. ואחר כל ההתעצלות הזה אני נשבע על דעת המקום ב"ה לכל המציץ בחבור זה כי כל כוונתי במה שאני כותב בטעמי הרב ז"ל שהוא לשם שמים בלי שום תערובות לשום כוונה אחרת.

. . . עד אשר גרמו עונותיו כי אנשים חכמים וידועים בתורה וכחכמה וביראת חטא ערבי על נפשם לנשת לקרבה למלאכת ההגיון ולעסוק בספרי היונים המובצים ביון מצולה ומשבחים אותם ומתברכים בדבריהם ובשיחתם הבטלה ופירושם וארסטו בראשם ובראות זאת התלמידים שלא למדו כל צרכם נשאו ק"ו בעצמן . . .

. . . . ובפי כת ארסטו אלהיהם של המתפלספים מבני עמנו ולכן המחקר סכנה נדולה ואין מידו מציל.

(Fortsetzung folgt.)

Die Privilegien der jüdischen Gemeinde in Kremsier.

Von

Dr. **Adolf Frankl-Grün.**

(Schluss.)

Nur zwei Jahre erfreute sich die Gemeinde des Genusses dieser schwer erworbenen Privilegien Carls III., da dieser Kirchenfürst schon im Februar des Jahres 1710 starb. Sein Nachfolger Wolf von Schrattenbach hielt die Juden zwei Jahre lang hin trotz aller ihm erwiesenen Aufmerksamkeiten und Zuvorkommenheiten, von denen das Grundbach Folgendes berichtet:

Am (Neumond Ab 473=) 22. Juli 1713 wurde in einer Rathssitzung, zu welcher man in Abwesenheit des mit seinem Schwiegervater in Deutschland bei einer Hochzeit weilenden Rabbiners (Eskeles) fünfzehn Vertrauensmänner eingeladen hatte, in Sachen der Privilegien der Beschluss gefasst, bei der Frau Registratorin ein sechsprocentiges Anlehen von 1000 fl. aufzunehmen, auf welche Schuld der Vorsteher und Landesälteste Seckel, der V.-Stellv. S. Munk und Beer, der Sohn des Landesrabbiners Elieser Mendel, je einen Wechsel ausstellen, der auf Verlangen zu jeder Zeit unverzüglich von der Gemeinde eingelöst werden solle (daselbst S. 157). Erst am 7. August 1713 confirmirte jedoch der Card. Wolf v. Schrattenbach folgendes sieben Punkte enthaltende Privileg:

Wann dann Wier obgedachter Judenschaft Beständige Treüe und Nutzbahre Dienste, Welche Sie Vnss und Vnsseren Vorfahrren am Bisthumb Jedern zeits Rühmblich erwiesen auch darinnen nach den Fussstapfen Ihrer Vorfahren Bis in Ihr End Beharren wolln Vnd sollen genädigst Betrachtet vnd erwogen: Als seynd Wür veranlasset worden deneselben Hochobrichkeitslichen genaden Begegnen, Vnndt Ihrer obbeschriebene Privilegia mildest zu Confirmiren; Confirmiren, Vnndt auch Solche auss wohl Bedachtem Muth vnd willen hirmit und in Crafft dises Vnssseres Brieffes durchgehend, und wollen, dass sie darbey Jetzt und zu künftigen Ewigen zeiten allemahl mächtig geschützet, und ohne männiglichen eintrag oder hinderung, Ruhig gelasssen werden sollen; Ja,

Damit auch Diese Unsere Judenschafft, sambt und sonders Unsere gnädigste propension, und Obrigkeitliche gnad Desto Bessser wahrnehmen möge, So wollen Wir solche ihnen noch auch Dahin Vermehrungsweiss angedeyen Lassen, und hirmit genädigst Verwilligkeit haben, dass Primo Sie fürohin ohne der alljährigen Christlichen Fleischhacker oder Jemandes andere geringster Hinderung, über die ausgesetzte Drey Stückh noch eines mithin Vier Stückh Rindt vieh zu ihrer aigener Notturfft vnndt consumption wochentlich schlachten können, und mögen, Jedoch werden Sie hingegen auch schuldig seyn die jenige Fünfzehn Hundert pfundt Fleisch, welche Sie Von alters her zur herrschaftlichen Notturft Jährlich abzuführen haben, das pfundt zu Einem kreützer zu Liefern, So Ihnen auch anderster nicht Bezahlet werden Sollen, Jedoch nur in So Lang, alss der Kayserliche Fleischkreützer accis dauern wird, die Schlachtung des Vürdten stücks zu dauern hat.

Secundo: Verwilligen Wier und concectiren auch hirmit genädigst, dass, obwohlen die Juden ihre Kramladen an Sonn- und Feyrtägen vor aylf Vhren vor mittag bishero nicht eröffnen- und feylhaben dürfen, Sie Nichts desto weniger Sothane Ihre Laden führohin alle Christliche Sonn- und feyr Tage, Vnd zwar die Spetzerey-Laden gleicht morgens umb acht Uhr, die andern aber vmb zehn Uhr Vor mittag da ohne dem der GOTTES-dienst auss zu sein pfleget, frey eröffnen und Ihre waaren Verkaufen mögen, Wie es dann auch Ihnen freistehen wird und Von niemanden, Wer auch seyn könne, Verwehrrt werden solle, Ihre waaren, Wie Sie nahmen haben mögen, an denen Christlichen Sonn- und feyertagen, In- oder Vor der Stadt nach geendigter Vesper- oder sonsten gemeinigleich nach Drey Vhr nach mittag auff und abzuladen. Nicht weniger

Tertio, würdt Ihnen Juden zu einer Neuen gnad hiermit und Crafft dieses eingeräumbt, dass weilen Bey dieser Vnserer Residentz Stadt Sich kein ordentlicher Tuchhändler für Jetzo Befindet, Sie Juden mit dem gemeinen Tuch, nicht Stükh- Sondern auch Schnittweiss Handlen, Vnndt sollichen Handl, ohne alle Hinderung allemahl frey, Vnd so Lang, Bis nicht eben Sich etwann ein ordentlicher Tuchhandler Dahirr niederlasssen- Vnndt Seine Nahrung durch den Tuchhandel suchen wollte, üben mögen gestalten, da Sich etwa künftig ein aigener Bürgerlicher Tuchhändler in Vnserer Residentz Stadt Crembsier Sesshaft machen Sollte, in vnserer oder vnserer

Successoren willkühr bewenden Solle denen Crembsirischen Juden diesen Tuchhandel ferners zu Lassen oder nicht. — Ferners aber

Quarto: will man zwar Ihnen eingeräumbte freyer wahl des Juden Richters, Bürgermeister, und Rath-Perschonen nicht benommen haben, Jedoch reservirret man Sich mit denen erwöhlten Perschonen Nach gefallen, und Befinden der notturft zu Disponieren, mithin solche entweder Bey Der Wahl und Dem Ambt zu Lasssen, oder aber ein anderes Tauglicheres Subjectum, gleichwohl aber solle solcher ohne gahr notabler, und sehr erhöblicher Vrsach niemahlen geschehen, einzusetzen. Ja mann will auch Bey Denen Losslassungs-fählen, wann ein Jud oder Jüdinn in Eine frembde Unterthänigkeit Sich Begeben wollte, und nach zuvor Von Denen gerichten eingehohlten Bericht, gahr armb, und mittellos wäre, Bedacht seyn, Solchen ungeacht, der eingeführten Classification, Dann, Vnd wann, wohl auch ohne entgeldt, losszulasssen.

Quinto: Solle Vnser Wachtmeister, Leytenandt, wann Ein Jud in Verbrechungsfällen zu einer straff auf die Hauptwacht gesetzet, -Vndt arrestiret würdt, von solchen für den ersten Tag Sechs kreyzer Sitzgeldt, Bishero geübter masssen zu fordern, noch weitershin zwar Berechtiget seyn, geschehete es aber, Dass solcher arrestant, Länger, alss einen Tag sitzen müsse, so soll er nachfolgends für einen Tag Vnd Nacht, Ihme Wachtmeister Leytenandt, ein mehreres nicht, alss nur zu Drey Kreytzer allemahl eben zum Sitzgeldt, zu geben schuldig seyn, Vndt würdt der Wachtmeister Leytenandt, so oft alss Der Juden Richter, oder Bürgermeister Einen Juden in arrest auf Die Hauptwach schicket, Solchen allemahl ohne Wiederspruch, oder einiger widerrede anzunehmen undt solchen zu Verwahren haben.

Sexto: Solle Ihnen Juden künftighin erlaubt seyn Ihren Wein, So oft alss solchen ein Christ oder auch weranderer Von Ihnen in ein geschirr klein oder gross nachher hauss, oder anderswohin nehmen oder hohlen wollte, Leid zu Verkaufen, herentgegen aber Sollen Sie Sich bey strafe Nicht unterstehen, sothamen Wein ihnen dahin etwa ankommende Christen, Ausserhalb denen hoff Stadtsleuthen, denen es sonsten freystehet den Wein zu Trinken wo sie wollen, mass, oder halb mass weiss vors geldt ein- und auss zu schänken.

Septimo: Endtlichen aber, und obwohlen zwar Sie Juden die acht und dreyssig pfundt Pfeffer nebst Einem stückl Cammerey, So dieselbe Von altersher zur Herschaft-

lichen: Cammer zu liefern schuldig seyn, Bisherr in natura gegeben haben, Sintenmahlen aber Wier Vnss Da die Hände nicht binden, und die Freyheit, wass Dergleichen nach Unseren eigenen Gefallen anzunehmen, nicht Benehmen lassen können, noch wollen, alss soll es künftig in Vnserer freyen disposition Beruhen, ob Wier sothane Cammerey, und Pfeffer entweder in natura oder aber in geld Das stückl Cammerey pr Zwölf Pfund Pfeffer in-currentepreis, Dero Juden Richter alle Jahr Dessentwegen gehörigen orths, wie man es nehmblich annehmen wolle, Zeitlich anzufragen haben wird. Zu Vhrkundt, und mehrerer Sicherheit, Desssen allen, haben Wier Diessen Vnseren Confirmations- und Cessions-Brieff eigenhändig Unterschrieben, Vnd Vnser Cantzley Insigl Daran hängen lasssen.

So geschehen in Vnserer Bischöflichen Residenz Stadt Crembssier den 7.ten Augusti 1713.

Wolff Cardinal v. Schrattenbach.

Aber selbst schon im Besitze der Privilegien, lebten die Juden in beständiger Furcht, dieser verlustig zu werden, und strebten danach, sich das Wohlwollen der hohen Obrigkeit durch allerlei Gefälligkeiten und freiwillige Gaben zu behaupten. So wurde am (25. Cheschwan 474 =) 17. October 1713 beschlossen, dem Cardinal Schrattenbach, der augenblicklich verreist und in Geldverlegenheit ist, 7000 fl. vorzustrecken, welche Summe auf S. Brat (1000 fl.), Hirsch Bruch (1000 R. Th.), M. Braf (800 fl. Rh.), S. Munk (350 fl), R. Sundl's Enkel (150 fl. Rh.) vertheilt wurde, auf deren Bezahlung mit dem Vermögen der ganzen Gemeinde garantirt wurde.

Am (3. Adar II 475 =) 8. März 1715 wurde, wie es im Grundbuche heisst, zur Verhütung jedes aus der Unterlassung entstehen könnenden Nachtheiles vom Magistrat 1000 fl. ausgeliehen, um Wolf Wertheimer zu zahlen, der diese Summe der Gemeinde zu einem Darlehen für den Cardinal im Betrage von 4000 fl. vorstreckte. Doch alle Bemühungen waren vergebens gegenüber der den Juden feindselig gesinnten Bevölkerung, die sich durch die Privilegien verkürzt glaubte und zu wiederholten Malen um die theilweise Aufhebung derselben, besonders der Gerichtsbarkeit und um das Verbot des Handels mit innländischen Tüchern angeblich „ohne mindesten Effect" petitionirte (1735—1736). Gewiss ist auf das ungestüme Drängen der missgünstigen Beschwerde führenden Bürger die am

17. August 1736 erlassene Handveste zurückzuführen, von der sich im F. b. Archiv bloss ein Auszug erhalten hat[1]). In diesen Beschränkungen zeigt sich der Einfluss der unter der Kaiserin Maria Theresia begünstigten judenfeindlichen Zeitströmung, welche aber noch mehr in dem folgenden, auf die genannte Handveste sich berufenden Privilegium, das nach seinem dürftigen Inhalte diesen Namen kaum mehr verdient, sich geltend macht:

Wir Jakob Ernst von Gottes Gnaden, Bischoff von Olmütz, Herzog des heil. röm. Reichs, Fürst wie auch der königl. Boheimbl. Capellen- und zu Lichtenstein Graf, Postulirter Ertz-Bischoff zu Salzburg, thun kund und zu wissen hiemit vor jedermanniglichen, besonders aber wenn Vonnöthen, wasgefallen wir von der gesammten Judenschaft in Unserer Residenz-Stadt Kremsier, unterthänigst belanget werden. Wir als regierender Fürst und Bischof zu Olmitz geruhten ihnen, von weil Unseren Herrn Vorfahren an diesem Bisthum erlangte und confirmirte Privilegia, Begäbnissen und Freiheiten gnädigst zu vermehren und zu bestätigen. Wann dann Wir dieser der obgedachten Judenschaft, Uns unterthänigst beigebrachten Bitte zu gewähren gnädigst nicht absein mögen, nebenbei aber der Nothdurft zu sein auch nicht erachten, diese ihre Privi-

---

[1]) § 7. Wegen der argumentirt sein sollenden Juden muss es bei dem dermaligen Stato um so eher bleiben, als Ihre kais. Majestät ohnehin den Juden die Heirath, folglich auch die Vermehrung pr. patent allgemein gestattet haben. (Laut Decret des Kaiser Karl VI. d. d. 3 Mai 1736, wird nämlich jedem achtzehnjährigen Israeliten, der den Besitz von 250 fl. oder eines Gewerbes nachweisen kann, zu heirathen erlaubt.)

§ 8. Obwohl wir die Juden beschützen, soll der Magistrat ihre Missbräuche mittelst Memoriales specialisieren und anzeigen, dann die Unbilligkeit ohne langen Process summarisch abstellen, nicht minder Juden bestrafen, wenn sie auch sonst als Koscherwein einführen.

§ 10. Juden sollen sich des Compascui (gemeinschaftliche Weideplätze) auf dem Stadtterritorium völlig enthalten.

§ 11. Es sind nicht 4, sondern 3 Ochsen bloss wöchentlich zu schlachten erlaubt.

§ 12. Branntweinbrennen ist in der Gasse verboten.

§ 13. Sie sollen wie im ganzen Lande unter hoher obrigkeitlicher Jurisdiction ferner verbleiben.

§ 21. Da sie keine Grundstücke besitzen und auch nicht unter die Stadtleute einbegriffen sind, sollen sie von der Einquartirung bei Durchmärschen befreit sein.

§ 25. Sie sollen Sonn- und Feiertage heiligen, und werden Quartierleute in der Stadt bestraft, wenn sie gestatten, dass sie während der Kirche und Procession in ihrem Hause lärmen und sich umhertreiben.

legia, Begebnissen, Freiheiten, welche Sie von Unseren jehweiligen Herren Vorfahren an dem Bisthum Olmitz erlangt und wir solche ohnedem, in den Von Sr. Lbden Herrn Wolfgang Cardinal Von Schrattenbach Eminentz, Seeligster Gedächtnis, Ihnen Juden sub dato Kremsier den 7ten Augusti des Vorlängst abgeweilten 1713 Jahres, hierüber ertheilten Bestättigung und respective deren Augmentirung sich hiebei Vor in dem hier testamentirten Orginali von Wort zu Wort inserirten befinden in diese Unsere Obrigkeitliche Confirmation zu widerhohlen und auf's Neue einzutragen, inmassen von solchen ohne dies zur Zeit auch schon in Vielen abgekommen ist Confirmiren demnach und bestättigen hierauf mit Vnseren wohlbedachten Wissen und Willen in Kraft dieses Briefes, ihre der Kremsierer Judenschaft obstehende Privilegia, Begebnissen und Freiheiten, jedoch nur insoweit, als solche bis jetzt ad ultimum possessionis momentum in usu sind und denen aus Gelegenheit der Judenschaft hier Landes Verschiedentlich emanirten allergnädigsten Kaiser und königl. Rescriptis Declaratoriis und Sanctionibus Pragmaticis bevoraus in diesem, dass sie Juden an Sonn- und Feiertagen oder auch anderen etwa verbothenen Tagen, den ganzen Tag hindurch keine Handlschaft treiben und ihre Waaren verkaufen sollen und in dem mindesten nicht zu widerlaufen, ingleichen aber auch denen Obrigkeitlichen verschiedenen Verordnungen, Kraft deren ein oder der andere Missbrauch schon abgestellet worden und in Specie auch denen von Wayland Hochgedachten Lbden Herrn Wolfgang Cardinalen von Schrattenbach, als Unseren immediato Antecessore, Unserer Residenz-Stadt Kremsier sub dato Wischau, den Elften Octobris des Siebenzehn Hundert-Sechs und dreissigsten Jahrs ertheilten Obrigkeitlichen und Respective von Unserem Olmützer Getreuen Dom-Capitel bestätigten Handveste nominatim aber §pho 10 wegen des Compascui, Undecimo wegen Schlachtung, die Woche nur 3 Stück Ochsen, und Duodecimo wegen verbothenen Branntweinbrennen und Schänken in der Judengasse nicht Contradiciren sondern wir billig Confirmiren, damit sie sich dieser ihnen Von Uns als Obrigkeit, jedoch mit der obigen Restriction und Ausnahme mithin also ohne Nachtheil des Publici et Tertij gnädigst confirmirten jüdischen Privilegien, Begebnissen und Freiheiten künftig, insolang sie hier im Lande tolerirt wurden ohne männiglicher Hindernis gebrauchen können und mögen und auch dabei geschützet und ruhig gelassen werden sollen. Zu Urkunde und mehrer Sicherheit dessen allen, haben wir Endesgefertigten statt und

in Namen Sr. Hochfürstlichen Gnaden als hiezu befollmächtigte diesen Confirmations-Brief eigenhändig unterschrieben und das Hochfürstliche Olmützer Bischöfliche Grössere Canzlei-Insigl wissentlich heran hängen lassen. So geschehen Olmütz den Dreizehnten Monats-Tag Julij des Ein Tausend-Sieben-Hundert fänf und Vierzigsten Jahre

Georg Mairswald Glandorf
Heinrich von Patzfeld.

Damit schliesst der 4. Band der im Gemeindearchiv aufbewahrten Privilegien.

Mehr oder weniger die jeweilige Volksstimmung in unwesentlichen Abweichungen zum Ausdrucke bringend, gleichen sie in allen Hauptpunkten einander, in den Verhaltungsmassregeln gegen Gewaltthätigkeit bei etwaigen Aufständen und Feuersgefahren, welche Verordnungen im Privileg des Herzogs Carl III. sechs Paragraphen einnehmen. Ob diese blos auf dem Pergamente standen, oder auch zur Ausführung kamen? Die Urkunden schweigen über diesen Punkt. Seit Menschengedenken enstand kein derartiges Feuer in der Judengasse, bei welchem man den Schutz des fürsterzb. Personals zu beanspruchen nöthig gehabt hätte. Hingegen erzählen ältere Zeitgenossen, dass bei einem in der Mauritiuskirche (1836) ausgebrochenem Brande, zu dessen Löschung sogar die jüdischen Lehrer vom Unterrichte hinweggezogen wurden, die durch einen hebr. Vers das Datum 1690 sinnig anzeigende Feuerspritze der Gemeinde die Kirchengeräthe und den Altar unter Wasser setzte, so dass diese nebst den Heiligenbildern vom Untergange gerettet wurden. Auch war seit undenklichen Zeiten in der Judengasse kein solcher Zusammenlauf, der mit Hilfe der Musketiere, die von der Gemeinde ihre eigenen Flinten und bestimmtes Wochengeld erhielten, hätte unterdrückt werden müssen. Bei der Plünderung im Jahre 1742 waren sie ohnmächtig oder unthätig. Die Kirchenfürsten nahmen demnach während fast 600 Jahren 60 Ducaten jährliches Schutzgeld, abgesehen von den Kosten der Privilegien, ohne factische Gegenleistung. Nichtsdestoweniger sei ihr guter Wille, ihre Schutzbereitschaft, die in diesen Zeugnissen fürstlicher Hochherzigkeit sich ausspricht, für spätere Geschlechter in der jüdischen Geschichte verzeichnet.

Besprechungen.

Brody, Heinrich. ר׳ שלמה דאפיאדה, דברים אחדים אודותיו ואודות ספריו עם תוצאות מספרו „שיר השירים". Beiträge zu Salomo Da-Piera's Leben und Wirken von H. B. Berlin 1893, 8°, 37 SS.

So ist auch für Salomo da Piera der Tag der Erweckung gekommen. Noch ist es wohl nur eine Probe, eine Auswahl seiner Briefe und Gedichte, die Brody uns vorlegt, aber dem Dichter wird auch hier bereits sein Recht, wir lernen seine Art und seinen Werth kennen und wünschen, dass bald die volle Summe seiner Leistungen uns zugänglich werde, als ein Denkmal des geistigen Lebens der nordspanischen Juden um die Wende des 15. Jahrhunderts. Denn die Sonne der Poesie hat auch ihm geleuchtet, wenn sie auch auf dem unglücklichen Boden seiner Heimat und in der rauhen Zeit, die er durchlitt, nur blasse Blüthen hervorzubringen vermochte. Die Sprache Zions lebte in ihm so reich und voll wie in einem seiner Vorgänger, er war nicht nur der Verfasser eines Reimlexicons, sondern dessen lebendige Verkörperung, in allen Wortspielen ein Meister, Herr jeder Schwierigkeit, der Hindernisse spottend und unerschöpflich in selbstgestellten, fast unlösbar scheinenden Aufgaben. Der ehrsame Gemeindeschreiber von Saragossa erinnert bereits an die Heroen der Renaissance in den verschiedenen Staatskanzleien, die ihre gewandten Federn in den Dienst der Staatskunst stellten. Aber der Muse der jüdischen Poesie und Rhetorik warteten nicht so hohe Aufgaben; in Ermangelung von Staatsschriften mussten sie ein ärmeres Feld bebauen — die Bettelbriefe. Es ist erstaunlich, welche Fülle von Gedanken und abwechselungsreichen Wendungen die jüdischen Dichter bei der Armuth an Motiven diesem engen Gebiete zu entlocken wussten. Es ist die gewandteste Reimprosa, der ausgebildetste Makamenstil, was diese Briefe zeigen. Da Piera hat sich aber auch noch obendrein die Aufgabe gestellt, innerhalb der klingenden Reimpracht im Einzelnen einen durchgehenden Reim das Ganze gleichsam strophisch gliedern zu lassen; Absätze des Gedankens, Schlusspunkte der Perioden schafft der Proteus dieses hundertgestaltigen und dennoch einheitlichen einzigen Endreims. So reimt der erste dieser Briefe, zugleich ein geschichtliches Denkmal, ein Sammelbrief für den Rabbiner von Huesca, Juda Ibn Baka, durchgängs drei Seiten hindurch mühelos, stets neu überraschend auf לות, der zweite auf פות, der dritte auf קדש, der vierte auf רים, der fünfte auf בות, der sechste auf נים, der siebente auf רות, der achte auf מים. Wohl haben auch unter den Sprachkünstlern der Provence, z. B. in den streitbaren Briefen von Abbamare's Sammlung מגחת קטאות, Manche es versucht, den Endreim durchzuführen, aber es gelingt ihnen nicht, sie müssen wiederholt von Neuem mit anderen Reimen ansetzen. In der Gesammtausgabe wird darauf auch äusserlich, durch Hervorhebung und Abtheilung im Druck zu achten sein.

Brody hat aber auch im Einzelnen der nachbessernden Hand eine reiche Nachlese zum Theil unentbehrlicher Correcturen übriggelassen. So ist S. 16, Z. 10 v. u. כין statt כיון zu lesen. S. 17, Z. 19 muss es statt יחיד סגלה ונקרא קהלית heissen: ונקראי, wodurch die Anmerkung

völlig entfällt. Ib. Z. 29 fordert der Sinn in סדרה ומסדרהה לגלות, dass ומסתרה gelesen werde. S. 18, Z. 7 ergiebt der Zusammenhang רבים קמים וחפשו עולות, dass עילות [= עֲלוֹת] gelesen werde. S. 23, Z. 9 ist der Satz: ואל אדו יניח ירק מקרים וסבות unerklärlich; es muss aber einfach statt des räthselhaften Grüns ירדן lauten; was Job. 40, 23 nahe genug legt, die Verwechselung von דן und ק ist bei sefardischer Schrift nur zu leicht möglich. Kleine Nachhülfen für das Verständniss wären nicht überflüssig gewesen, so z. B. S. 24 Z 1 השנוי השנוי, wo die Vocalisation הִשְׁנֵי הִשְׁנֵי die Erklärung enthält und der kundige Leser durch das darauf folgende והתעלות sofort merkt, dass der Dichter seinen Maimuni inne hat und an More 1, 56 denkt. Das. Z. 3 v. u. bedarf יראה בעינו בעינו eines Hinweises auf Z. 5, 6 und das darauffolgende והבט der Verbesserung in והביט; vgl. S. 18, Z. 5 v. u.: אנוש יביט יראה בעינו בעיני עליו יפלח.

Auch die Gedichte, in denen das Metrum die Controle erleichtert, bedürfen nicht weniger Verbesserungen. S. 27, Nr. 9, Z. 3 musste hinter כאב"ל die Zahl = 53 gesetzt werden, da der Dichter in der später auch in Italien herrschend gewordenen Manier den Verszähler gleichsam als Custos an die Spitze des Gedichtes stellt. Das. Z. 10 muss מְרֹאת zur Erklärung vocalisirt werden. S. 28, Z. 9 muss es statt איך חשכו עיניו heissen: עינו. Das. Z. 20 gehört וכל nach dem Metrum und ebenso in V. 29 ועלי zum ersten Halbvers. Das Z. 5 v. u. wird der Halbvers אויה לנוגים הנמוגים ברמי um Sinn und Klang gebracht; es muss natürlich לנותים heissen; vgl. Zeph. 3, 18. S. 31, Z. 5 erfordert statt לי עת das Metrum לי ועת. Das. 13 muss es aus demselben Grunde statt באריה lauten: כארי. S. 32, Z. 8 v. u. ist zu lesen ומן ושנון, da ששון gegen das Metrum verstösst. S. 33, Z. 20 ist החשיב, worauf schon Jer. 5, 30 führen muss, in החשיך zu verändern. Das. Z. 7 v. u. ist מעשה, wie der Reim ergiebt, offenbar nur ein Druckfehler für מעלה, ebenso S. 34 Z 22 רעיונך statt רעיוניך. S. 35, Z. 2 ist statt des sinnlosen יחלוש ולמעיו zu lesen: ולמעני. Das. Z. 17 war das Wort יעלה zu vocalisiren, um Missverständnissen vorzubeugen und es von Z. 7 zu unterscheiden. Eine Zählung der Zeilen am Rande sollte bei kritisch zu benutzenden Texten niemals verabsäumt werden.

Auch die in der schönen und auch sachlich werthvollen Einleitung Brody's ausgehobenen Proben geben zu kritischen Bemerkungen Anlass. S. 11, Z. 15 ist das Ausrufungszeichen nach להתדרג und dessen Sperrung überflüssig, da dieser Arabismus in der philosophischen Sprache gewöhnlich ist. Arabischen Einfluss zeigt auch die formelhafte Wendung S. 13, Z. 8 v. u.: ממך ואליך. S. 11, Z. 4 v. u. ist קרוב למתדמה zu lesen. Die Ausgaben mittelalterlicher hebräischer Dichter erfordern die höchste Akribie. Möge Brody, in der Strenge der Forderungen an sich selber fortschreitend, uns bald mit neuen Gaben erfreuen.

David Kaufmann.

Dr. S. Horovitz, Predigten. Bielitz, 1894. (2) und 146 und (2) S S., 8.

Gelegentlich einer Recension von Predigten äusserte sich der sel. Seminardirector Frankel, vor dessen kritischer Autorität Schüler und Genossen sich beugten, in bemerkenswerther Weise über jüdische Predigten: „Es liegt unstreitig für jeden Hörer," so meint er, „und besonders für

den jüdischen, ein ungemeiner Reiz in einer geistreichen Abwickelung und Entfaltung des Textes: und sollte kein Redner verschmähen, dem Texte, wo es nur immer angeht, eine neue Seite abzugewinnen, seinen Ausdruck abzuwägen, aus ihm selbst die Eintheilung abzuleiten oder ihn auf die Gegenwart zu übertragen, dass sie sich in ihm geschildert finde. Die Predigt wird vielleicht sich hiedurch der Homilie nähern, aber wir erblicken hierin keinen Nachtheil: es wollen selbst viele ausgezeichnete christliche Kanzelredner, dass man zu der Homilie zurückkehre, da die Predigt mit ihrer geschlossenen, bei einem Begriffe verweilenden und ihn bis zur Langeweile breitschlagenden Rhetorik wohl ein Kunstproduct, aber häufig zu wenig Wesentliches und Nachhaltendes bietet. Für den Juden, der nach der Lebhaftigkeit seines Geistes das Frappante liebt, muss die Predigt manches Unbefriedigende haben: und sollten daher unsere Rabbinen und Redner mehr das Charakteristische der jüdischen Homiletik berücksichtigen."[1]) Als solches Charakteristische bezeichnet Frankel „den Geistesfunken, die überraschende Deutung, die schlagende Entwickelung".

Wer diesen Frankel'schen Maassstab der Beurtheilung an die Horovitz'schen Predigten anlegt, kann nicht umhin, sie zu den besten Erzeugnissen der neueren jüdischen Homiletik zu zählen. Geist und Gedankenfülle, Originalität in Auffassung und Durchführung sind ihre bezeichnenden Merkmale. Horovitz ist kein Nachtreter, sondern ein selbstständiger Pfadsucher voll urwüchsiger Eigenart. Er hat zwar das Aeusserliche der modernen Predigt beibehalten, die Theilung in Einleitung und zwei Theile, aber diese Eintheilung ist bei ihm thatsächlich nur äusserlich. In der logischen Abwickelung eines Themas, das den Hauptgedanken mannigfaltig zergliedert, die zerlegten Glieder aber durch die logische Gedankenklammer zur Einheit zusammenfasst, liegt die geringste Stärke des Dr. Horovitz. Seine Predigten gleichen nicht dem klar und ruhig dahingleitenden Strom, dessen Fluthen alle aus einer Quelle fliessen und nach einer Richtung münden, sie gleichen mehr einer wilden Berglandschaft mit ragenden Gipfeln und Höhen. Hastig eilt die Predigt von einem Höhepunkt zum anderen, und darin besteht in Wahrheit der innere Aufbau der Predigten: Anlauf, Vorbereitung zur Erreichung eines dramatischen Höhepunktes, und ist er erreicht, Weiterspringen und Wegebahnen nach neuen Höhepunkten.

Die Predigten sind meist nach einem und demselben, dem Verfasser vielleicht selbst unbewussten Schema aufgebaut: Es wechseln Frage und Antwort, eine Schwierigkeit wird aufgeworfen und gehoben, ein Knoten wird geschürzt und gelöst. Die Lösung, der Höhepunkt beruht meist auf einer überraschend geistreich gedeuteten Midrasch- oder Bibelstelle. Ein Beispiel für viele. Der Redner will ausführen, dass wie der Einzelne der Gesellschaft, so die Gesellschaft für den Einzelnen verantwortlich sei und citirt aus dem 5 B. M. c. 21, 1 ff. „Wenn ein Erschlagener auf offenem Felde gefunden wird, und man den Thäter nicht kennt, dann sollen die Aeltesten und Richter ausziehen und messen, welche Stadt am nächsten dem Erschlagenen sei, und die Aeltesten dieser Stadt sollen eine Sühne darbringen und sprechen beim Erschlagenen: ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו. Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen, und unsere Augen haben nichts gesehen, vergieb Deinem Volke Israel." An diesen gleichsam neuen Text innerhalb der Predigt schliesst sich die oben charakterisirte Ausführung. Zuerst die Schwierigkeit:

[1]) Z. S. für d. rel. Interessen des Judenthums 1845 pag. 66.

„Wer hätte die Aeltesten verdächtigt, dass sie unschuldig Blut vergossen? Wozu ferner die Sühne, da ja ihre Hände nicht blutbefleckt waren und sie überhaupt nichts gesehen?“ Und nun die Lösung, zuerst für den speciellen Fall, dann in allgemeiner Anwendung: „Allein, m. A., die Aeltesten hatten wohl eine Schuld auf sich geladen, die eben in jener Bekenntnissformel ausgesprochen ist, die sie über dem Erschlagenen sprechen mussten. Man muss die Worte nur ein wenig anders betonen. Unsere Hände hasen dieses Blut nicht vergossen, aber unsere Augen haben nicht gesehen, unser Auge war nicht wachsam genug, wir haben dem Unglücklichen nicht den nöthigen Schutz angedeihen lassen, auf den er Anspruch machen konnte.“

„Und wie zahlreich, m. A., sind die Beispiele im Leben, wo die Gesellschaft gleich jenen Aeltesten ein ähnliches Schuldbekenntniss aussprechen müsste. Man findet nicht so oft einen Erschlagenen auf offenem Felde, aber Mancher stirbt in der Stadt so elend und verlassen wie auf offenem Felde. Nehmen wir einen Fall, der sich täglich ereignet. Da stirbt plötzlich ein Mann, den Niemand im Leben gekannt haben wollte, aber bei seinem Tode erinnern sich Viele an ihn, da hat ihn Jeder gekannt, sein Lob erklingt von tausend Zungen, es war ein vortrefflicher Mann, ein Ehrenmann, der ein besseres Los verdient hätte. Was hat ihn wohl so plötzlich hinweggerafft in der Blüthe der Jahre, hört man fragen? לא נודע מי הכהו Was war wohl die Todesursache? Denn für den Tod eines Menschen interessirt sich die Welt lebhaft. Nun, m. A., das Mitleid ist ja noch nicht ausgestorben in der Welt, und an dem Grab des guten Mannes wollen viele gute Seelen wissen, dass Noth und Armuth sein Leben verkürzt haben, und nun spricht am Grabe die heuchlerische Welt: Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen, und unsere Augen haben nicht gesehen. Aber man müsste nur messen nach der Stadt, die am nächsten war dem Todten, man müsste nur nachfragen bei den Nächsten und Verwandten, und die Entschuldigung verwandelt sich in eine Anklage. Die Hände haben freilich dieses Blut nicht vergossen, warum aber hat das Auge nicht gesehen? Oder wollte es vielleicht nicht sehen? — Ja, wie viele gehen verloren, weil die Welt nicht sieht!“

Dieses Beispiel ist typisch für die Eigenart der Horovitz'schen Predigten. Man könnte diese Eigenart im Gegensatz zu der an altclassischen Mustern herangebildeten als die jüdische Eigenart bezeichnen. Welche Art den Vorzug verdient, ist schwer zu entscheiden. Jede hat ihre Vorzüge und Mängel. Hier Harmonie und Ebenmass, dafür viel Plattheit und ermüdende Breite, dort Beweglichkeit und sprudelndes Leben, dafür nicht selten Mangel an Rundung und Einheit. Der letztere Vorwurf wiegt bei einer Rede nicht allzuschwer. Denn es wird dem Zuhörer, wenn er nicht gerade geistig sehr geschult ist, schwer, den Vortrag als ein gegliedertes Ganzes in seiner Einheit aufzufassen; er hört nur Einzelnes, und darum ist es für die Wirkung der Rede von sichererem Erfolge, das Einzelne wirkungsvoll zu gestalten, als auf die ebenmässige Anlage und Einheit des Gedankens das Hauptaugenmerk zu richten. Beim Lesen freilich stört der Mangel an Einheit um so mehr.

Die grössten Meister der modernen jüdischen Kanzelberedsamkeit, ein Jellinek und Joël haben mit Erfolg versucht, beide Elemente miteinander harmonisch zu vereinen, die jüdische Kost dem modernen humanistisch-gebildeten Menschen mundgerecht zu machen oder in den äusseren Rahmen der hergebrachten classisch-christlichen Predigt einen solchen Inhalt einzuspannen, dass er den jüdischen Gourmand befriedigte.

Auch Horovitz versucht dasselbe; aber bei ihm überwiegt das jüdische Element, und so zeigen seine Predigten fast ausnahmslos all die erwähnten Vorzüge und Mängel dieses Genres.

Allein dieses jüdische Element hindert den Redner nicht, in seinen Thematen, in seinen Problemen, in seinen Schilderungen und Beispielen äusserst modern zu sein. Ja, die Actualität dieser Predigten dürfte einer ihrer Hauptvorzüge sein. In einem sonst übersehenen Midrasch, in einem gewöhnlichen Bibelvers findet der Redner die tiefsten und unmittelbarsten Probleme der Gegenwart aufgeworfen und gelöst. Niemals behandeln seine Themata einen kleinlichen Gegenstand, die schwerwiegendsten socialen, ethischen, psychologischen, metaphysischen, geschichtsphilosophischen Fragen sind seine Lieblingsthemata.

Bedauerlicherweise stören viele sinnentstellende Druckfehler, von denen nur ein Theil am Ende verbessert ist, den Genuss des Lesens. Auch manches Allzugesuchte und Weithergeholte stösst den modernen Leser ab. Hervorgehoben sei u. A. das gesuchte und völlig schiefe Gleichniss vom Monde (S. 15) und der durchaus unmoderne auf Zahlenspielerei beruhende Midrasch über Moses (S. 97). Aeusserst schwerfällig sind auch vielfach die Uebergänge, und an manchen Stellen ist die Sprache recht vulgär, während im Allgemeinen die Diction edel und von oft wunderbarer Schönheit und rednerischem Schwunge ist.

Wir können den Freunden der jüdischen Homiletik die Lectüre dieser Predigten dringend empfehlen. Selbst geübte Prediger werden erstaunlich viel Anregung und neue Impulse gewinnen.

Hamburg, 10. Januar 1895. Dr. C. Seligmann.

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1893 erschienenen Einzelschriften.

II. Judaica. (Fortsetzung.)

Borner, G. S., Geheime Verkettung der Sprachenbildung aus Gothis Weisenstein mit Judenthum und Römergewalt, Berlin. E. Rentzel, 1893. VIII u. 160 SS., 8.

Brandeis' illustr. isr. Volkskalender f. d. Jahr d. Welt 5644 (1893—94. 13. Jahrg. Prag, Brandeis, 1893. 248 SS. mit 2. Portr. 16.

Brann, M. Vgl. Zuckermann, B.

Briggs, Car., The highes criticism of the Hexateuch. New York, C. Scribner's sons, 1893. IX, 259 SS 12°.

Brody, H. Vgl. ר' שלמה דפיירא

Brünow, R. E. Vgl. ספר איוב

Bruston, E., De l'importance du livre de Jérémie dans la critique de l'Ancien Testament. Montauban Granié. 1893, 118. SS., 8.

Buber, S. Vgl. מדרש אגרה, מדרש משלי, מדרש שמואל

Buhl, F., Det israelitiske Folks Historie. Köbenhavn, Gyldendal, 1893. 316 SS., 8.

Buhl, Franz, Gesch. der Edomiter. Progr. Leipzig, A Edelmann, 1893. 86 SS., 8.

Burkhardt, G, Nach Jerusalem. Persönliche Erlebnisse, Eindrücke und Anschauungen. Gotha, F. A. Perthes, 1893. VII, 210 SS., 8.

Caro, H. J., Beiträge z. ältesten Exegese des Buches. Threnim. besond. Berücks. d. Midrasch u. Targum, (Diss. Giessen). Berlin, 1893. 53 SS., 8.

Cassel, D., Sebulon u. Isachar. Berlin, Bibliogr. Bureau, 1893. 8. [Aus Festschr. zum X. Stiftungsfest d. akademischen Vereins für jüd. Gesch. u. Literatur an der Kgl. Friedrich-Wilhelms-Univers. zu Berlin.]

Cazes D., Notes bibliographiques sur la litérature juive-tunisienne. Tunis, Imprimerie nationale, 1893. 370 SS., 8.

In sehr dankenswerther Weise lenkt der Verfasser die Aufmerksamkeit auf einen entlegenen und wenig beachteten Kreis der jüdischen Litteratur. Erfreulich an dem anschaulichen Bilde, das er in knappen Zügen (S. 7—19) von dem Geistesleben der tunesischen Juden entwirft, ist freilich nur die neue Bestätigung der wiederholt beobachteten Thatsache, dass selbst der härteste Druck die Rührigkeit des jüdischen Geistes nicht ganz zu ertödten vermocht hat. Jede noch so dürftige geistige Aussaat brachte einen, wenn auch kümmerlichen Ertrag. Die Juden theilten auch hier das Geschick des Landes, in dem sie weilten. Im zehnten Jahrhundert erblühte bei ihnen für kurze Zeit ein erstaunlich reiches geistiges Leben. Seit dem Verfall der kurzlebigen aglabitischen und badisidischen Herrlichkeit nahm der vielversprechende Aufschwung ein jähes Ende. Unter dem harten Joch politischen und religiösen Druckes erlahmte bald jede Schaffensfreudigkeit. Die dürftigen Nachrichten, die uns hie und da gelegentlich in RGA erhalten sind, lassen erkennen, dass im 14. und 15. Jahrhundert selbst in elementaren Dingen in Tunis crasse Unwissenheit herrschte. Erst um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts trat allmählich eine Wendung zum Besseren ein, als die Erzeugnisse der italienischen Buchdruckerpressen nach und nach Eingang und Verbreitung fanden. In dem Geschlechte, dem der Masoret Jacob b. Chajjim angehörte, erwachte von Neuem der Trieb zu litterarischer Thätigkeit. Aber noch vergingen mehr als zwei Jahrhunderte, bis die Schriftsteller in grösserer Anzahl ihre Werke der Oeffentlichkeit zu übergeben begannen. Nichtdestoweniger ist kaum die Hälfte der litterarischen Production, die der Verfasser auf etwa zweihundert Bücher veranschlagt, im Drucke erschienen (S. 19). Die meisten (mehr als 70) kamen in Livorno, einige in Jerusalem, zwei in Pisa (Benjakob ר 115, ש 858), je eines in Amsterdam (das. ד 334), Ferrara (ר 128. „Pirra" nennt der Verfasser, S. 118, den Druckort) und in Tunis selber (ר 286) heraus. Unschön und vernachlässigt wie das Aeussere dieses einzigen älteren tunesischen Druckes (S. 16. 240 ff.) ist nach Form und Ausdruck mit verschwindenden Ausnahmen die ganze dort heimische Litteratur. Die Bücher sind in der Regel formlose posthume Sammlungen gelegentlicher Notizen, welche die Verfasser bald an ein Schriftwort, bald an eine Talmudstelle, bald eine Entscheidung Maimuni's oder Joseph Caro's angeknüpft haben. Die Studien bewegen sich fast ohne Ausnahme in den allerengsten Grenzen innerhalb der vier Ellen der Halacha. In Chidduschim, Schittoth — שטות schreibt ohne Absicht der Kritik durchgehends der Verfasser — RGA, Deraschoth und Commentaren zu bibl. Büchern, zu einigen halachischen Midraschim (א 400, vgl. Zedner 604 Roest 893 und ש 204), zur Pessach-Haggada u. s. w. erschöpft sich nahezu der ganze Inhalt. Ausnahmsweise findet man etwas Grammatisches (S. 144) und Poetisches (114. 286. 295), Beides von gleich geringem Werth. Bei der Aufzählung der einzelnen Bücher (S. 20—330) folgt der Verfasser der alphabetischen Ordnung der Namen der Schriftsteller. So bedauerlich es ist, dass ihm dabei die gangbarsten Handbücher (Steinschneider, Zedner und Benjakob) nicht zur Hand gewesen sind, so anerkennenswerth ist die Gründlichkeit

und Genauigkeit, mit welcher er über alle bibliographischen Merkmale Aufschluss, und zwar zumeist erschöpfenden Aufschluss giebt. Eine Vergleichung mit dem Zedner'schen Katalog ergiebt, dass nur acht vor 1867 erschienene Bücher — nämlich: ויקן יוסף von Joseph Burgel (Liv. 1852), עיני העדה und כתף כהן וחצרי כהונה von Abr. b. Isaak Isaaki (Liv. 1865), חיים וחסד von Ussiël Alchaik (Liv. 1865), ישמח משה von Mose Ghez (Liv. 1863), צדקה לחיים v. Chajjim Dharmon (Liv. 1787), יתר הבו v. Nehoraï Dharmon (Liv. 1787) — die letzteren Beiden kennt Benjakob צ 32 und Jod sof — und חיי אברהם von Abr. Tajib (Liv. 1826) — Zedner unbekannt geblieben sind. Von später erschienenen Werken zählt Cazès im Ganzen 15 auf. Im einem Anhang (S. 331—338) nennt er noch einige zeitgenössische Schriftsteller, deren Bücher bisher nicht veröffentlicht sind. Die Mittheilungen über deren Inhalt sind hier zum Theil sehr ungenügend. Ein sorgfältig gearbeitetes Autoren- und Büchertitel-Register und das Inhalts-Verzeichniss (S. 339—370) schliesst den Band ab. — Im Einzelnen ist noch Folgendes zu notiren: Von Abr. b. Schalom בלעיש (S. 20—28) fehlen vier bei Zedner (S. 81 vgl. 144) aufgezählte Bücher. — Jacob Madar (S. 63) ist vermuthlich identisch mit dem von Ghir. (Jod 70) erwähnten Lehrer des Baruch Pijjatusi. — Ueber die Famile Carvalho giebt der Verfasser (S. 78. 84. 86) interessante neue Aufschlüsse. Ebenso S. 134 f. über die Familie Tanugi, welcher der älteste tunesische Autor angehört hat. — Zu S. 234 ff. vgl. die Bemerkung Rosenthals (Roest, Anh. No. 523). — Zu S. 182 ff. ist zu bemerken, dass von dem מ' מוכח כפרה 1861 eine zweite Auflage mit Noten von R. Joseph Saul Nathansohn (Zedner 247) erschienen ist. Auch ist dem Verfasser das מ' מראה האופנים (Livorno 1816, fol.) entgangen (Zedner 248 Benjakob מ 2201). — Nach Zedner 505 und Benjakob ש 356 erschien שופריה דיעקב 1787 und nicht 1792 (S. 247). — So gar unbekannt, wie der Verfasser (S. 257) meint, ist Isaak Nataf keineswegs. Vgl. z. B. seine Approb. zur ed. Liv. 1819 der תום' הר' פרץ. Dort erfährt man, dass sein Vater Salomo geheissen hat. Auch ein anderer Angehöriger ders. Familie, Abr., gehörte 1741 dem Rabbinat in Tunis an, vgl. d. Approb. zu מ' תשב"ץ u. dgl. m. Vgl. auch Zedner S. 607. — Das מ' אלפי יהודה ist 1794 und nur der Anhang 1795 gedruckt (Benjakob א 731 gegen Cazès S. 264). — Yehezkel Londa (S. 300) ist natürlich R. Jecheskel Landau. — Im Autoren-Register fehlt Elia Belaïs (S. 299). Ferner ist nicht erwähnt Joseph b. Jacob Belaïs, der ein Vorwort zur ed. Liv. 1844, 8 des Nachson nach tunesischen Ritus geschrieben hat (St. C. B. 2594 Zedner 493). Die Ausstattung des Buches ist tadellos.

M. Brann.

Cederbaum, Alexander. Vgl. ארבעה מאמרים

Charles, R. H., The book of Enoch. Translated from Prof. Dillmann's Ethiopic Text, emended and revised . . London, Frowde, 1893. 3t0 SS. 8.

Cheyne, T. K., Founders of Old Testament criticism: biographical, descriptive and critical studies. London, Methnen, 1893. 370 SS. 8.

Chwolson, D., Das letzte Passamahl Christi u. der Tag seines Todes nach den in Uebereinstimmung gebrachten Berichten der Synaitiker u. des Evangeliums Johannes, nebst einem Anh.: Das Verhältniss der Pharisäer, Sadduc. u. der Juden überhaupt zu Jesus Christus nach den mit Hilfe der rabb. Quellen erläuterten Berichten der Synoptiker. Leipzig, Voss, 1893., VIII u. 132 SS., 4. [Aus den Mémoires de l'academie impériale des sciences de St. Petersbourg. VII. serie Tome. XL, Nr. 2 et dernier.] [Besprechung Jahrg. 38, S. 97—108 von Dr. F. Rosenthal.]

Cohn, T., Israels Gemeinschaftsleben mit den vorchristlichen Völkern. Berlin, Lesser 1893. VIII u. 33 SS., 8.

Conybeare, F. C., On the Philonean text of the Septuagint (The Jewish Quart. Review 1893. Ian p. 246—280).

D[almann], G[ustav]. Vgl. Jüdische Melodien.

Dawson, W. T., The praises of Israel: introduction to the study of the Psalms. London, C. H. Kelly, 1893. 288 SS., 12°.

Dembitzer, Ch. N. Vgl. כלילת יפי, [Besprochen von Brann oben S. 139ff.]

Derenbourg, J., Saadia b. Joseph al-Fajjûmi Oeuvres complètes publiées sous la direction de J. D. Bd I: Version arabe du Pentateuque. Paris, Leroux. 1893. VII u. 32 u. VIII u. 308 SS., 8. [Besondere Besprechung folgt.]

Easton, M. G., Illustrated Bibl. dictionary and treasury of biblical history, biography, geography, doctrine and literature. London, Nelson, 1893. 686 SS., 8.

Eckardt, R., Der Sprachgebrauch von Zach. 9—14. (Zeitschr. f. alttest Wissensch. 1893 p. 76—109.)

Erichson. Vgl. Reuss, Ed.

Errera, Leo. Les Juifs russes. Extermination ou émancipation? Avec une lettre préface de Theodor Mommsen. Brüssel, C. Marquardt, 1893 184 SS., 8.

Farrar, F. W., The first book of kings. London, Hodder, 1893, 502 SS., 8.

Fausset, A. R., Critical and expository Bible Encyclopaedia. New edition. London, Hodder, 1893, 750 SS., 4.

Feilchenfeld, Dr. W. Das Hohelied, inhaltl. u. sprachl. erläutert. Bresl., Köbner, 1893, V u. 81 SS., 8. [Bes. Besprechung folgt.]

Fillion, L. C. Les Psaumes commentés d'après la Vulgate et l'Hébreu. Tours, impr. Mame, 1893, 664 SS, 8.

Freund u. Marx's Präparationen zum Alten Testament. 7. Abth.: Präparationen zu Jeremia. Zum Gebrauch für die Schule u. den Privatunterricht. Heft I: cap. 1—38. Leipzig, Violet, 1893, 160 SS., 8.

Friedländer, A. J. Vgl. חסד ומשפט.

Fries, S. A. Parallele zwischen den Klageliedern cap. IV, V und der Maccabäerzeit (Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch 1893, p. 110—124.)

Fuchs, J. S. Vgl. המניד לישראל.

Gaster, M. Origin and sources of the Schulchan Aruch and the Sepher Assufoth. London, Wertheimer, 1893, 74 SS., 8. [Wissenschaftl. Beilage zum Bericht über das Montefiore-College in Ramsgate über das Jahr 1892—93].

Gedalius, Ed. G. Wie begegnen wir dem Antisemitismus? Ein Wort an meine jüdischen Volksgenossen. Leipzig, Akademische Buchhandlung (W. Faber, 1893. 39 SS., 8.

Der plumpe Versuch eines im Dienste der Judenmission stehenden abtrünnigen Juden, den Antisemitismus als Vorspann für die Geschäfte seiner Brotgeberin zu benutzen. M. Brann.

Geiger, A. Vgl. Jehuda.

Geikie, C. The Bible by modern light. Vol. 2: Moses to the Judges. London, Nisbet, 1893, 580 SS., 8.

Gelbhaus, Dr. S. Die Targumliteratur, vergleichend, agadisch u. kritisch philologisch beleuchtet. Heft 1: Das Targ. scheni zum Buche Esther. Frankf., Kauffmann, 1893, IV u. 90 SS, 8. [Bes. Besprechung folgt.]

Gelbhaus, Dr. S., Die mittelhochdeutsche Dichtung in ihrer Beziehung zur bibl. rabbinischen Litteratur. Heft IV: Ueber den „Gregorius", „Armen Heinrich" und „Iwein" Hartmanns von der Aue nebst einem Schlusswort. Frankfurt a. M., Kauffmann 1893, 73 SS., 8.

Giesebrecht, Friedr. Das Buch Jeremia, übers. u. erklärt. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1893. XXXVI u. 268 SS., 8.
(Aus: „Handkommentar zum Alt. Test. in Verbindung mit anderen Fachgelehrten, herausg. v. W. Nowack. Abth. III. Die prophetischen Bücher. Bd. 2, Thl. 1).

Gilbert, J. Nature, the supernatural and the religion of Israel. London, Hodder, 1893. 448 SS., 8.

Girard, R. de. Études de géologie biblique. Le déluge devant la critique historique. I. partie. L'école historique. Freiburg (Schweiz), Univ.-Buchh., 1893, XII, 376 SS., 8.

Goitein, F. Das Vergeltungsprincip im bibl. u. talm. Strafrecht. Eine Studie. Frankfurt a. M., Kauffmann 1893, 84 SS., 8. [Bespr. folgt.]

Goldschmidt, Rabb. Dr. J. „Morijah". Religiöse Lehrvorträge (Schiurim) f. d. Sabbath- u. Festtage des Jahres zur Erbauung, Belehrung und Fortbildung. 2., 3. u. 4. Th. Fraukf. a. M., J. Kauffmann, 1893, IV, 56 SS. dtsch. u. 35 SS. hebr., 62 SS. dtsch. u 40 SS. hebr., resp. 36 u. 60, 54 u. 34 SS., 8.

— — L. Vgl. ס' החנוך.

Graeber, Eisig. Vgl. אגרות שד"ל. [Besprechung von Brann oben Jahrg. 38, S. 430.]

Graetz, H. Emendationes in plerosque sacrae scripturae veteris testamenti libros secundum veterum versiones nec non auxilis criticis caeteris adhibitis. Ex relicto defuncti auctoris manuscripto ed. Wilh. Bacher, Fascic. II: Ezechielis et XII prophetarum libros nec non psalmorum (I—XXX) et proverbiorum (I—XXII) partes continens. Bresl.. Schles. Verlags-Anstalt, 1893, 33 SS., 8.

— — Vgl. Bloch, Moïse.

— — Vgl. Rabinowitsch, P.

Grazowski, J. Vgl. חגבה.

Grünbaum, M. Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde. Leiden, Brill, 1893. III u. 291 SS., 8. (Besprechung von Felix Perles, oben S. . . .)

Grünwald, M. Ueber den Einfluss der Psalmen auf die christliche Liturgie und Hymnologie mit steter Rücksichtnahme auf talmudisch-midrasische Litteratur. Heft 4 u. 5 (S. 69—151). Frankfurt a. M., J. Kauffmann. 1893, 8. (S. A. aus: „Jüd. Centralblatt".)

Gurland, Chajjim Jona. Vgl. לקורות הנזירות על ישראל. [Bespr. oben S. . . .

Hackenschmidt, Licht- u. Schattenbilder aus dem Alt. Testam. Gütersloh, Bertelmann, 1893. III., 140 SS., 8.

Hackmann. Die Zukunftserwartung des Jesaia. Göttingen, Vandenhoeck u. Rupprecht, 1893. IV., 174 SS., 8.

Halevi Vgl Jehuda.

Halfon, Abr. Mathis. Vgl. משלים לתורה.

Hamburger, J. Real-Encyclopädie f. Bibel und Talmud. Wörterbuch zum Handgebrauch f. Bibelfreunde, Theologen, Juristen, Gemeinde- und Schulvorsteher, Lehrer etc. 3. Aufl. I. Abth. 1. und 2. Lief. S. 1—310. Leipzig, K. F. Köhler, 1893, 8.

Happel, Julius. Der Eid im Alten Testament, vom Standpunkt der vergleichend. Religionsgeschichte aus betracht. Leipz., W. Friedrich [1893], 72 SS., 8. [Besondere Besprechung folgt.]

Harkavy, Abr. Vgl. ארבעה מאמרים.

Haupt, P. Vgl. ספר איוב.

Heimberger, J. Die staatskirchenrechtliche Stellung der Israeliten in Bayern. Freiburg i. B. Mohr, 1893. VII., 207 SS., 8.

Heinrici, D. C. F. Geo. Theologische Encyclopädie. Freiburg in B., J. C. B. Mohr, 1893. XVI u. 372 SS., 8. [Aus: „Grundriss der theologischen Wissenschaften, bearb. von Achelis, Cernill, Ficker u. A. Thl. I, Bd. 1.]

Heller, S Vgl. Jehuda.

Henderson, A. Palestine: its historical geography. 2. edit. revised. Edinburgh, Clark, 1893, 224 SS., 8.

Herner. Syntax der Zahlwörter im Alten Testament. Ludw. Möller, 1893, 150 SS., 8.

Herxheimer, Dr. S. יְסוֹדֵי הַתּוֹרָה Jesode ha-thora, Glaubens- und Pflichtenlehre für Israel. Schulen. 32. veränderte und vermehrte Aufl. Nebst Anhang: 1) Die hebr. Sprüche für die Paragraphen des Religionsbuches. 2) Kurze Formulierung der ethischen Grundsätze des Judenthums. 3) Abriss der biblischen und nachbiblischen Geschichte der Juden bis auf unsere Zeit. Leipzig, Rossberg'sche Buchhandlung, 1893, 8. [Bes. Besprechung folgt.]

Hilgenfeld, A. Neue Streitfragen. 1. Jüd. u. christl. Nächstenliebe. (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1893, p. 416 ff.)

Hirsch, Samson Raphael. Der Pentateuch. Uebers. u. erklärt. 1. Thl. Genesis. 2. Thl. Exodus. 2. Aufl. Frankf. a. M., J. Kauffmann, 1893, 563 u. 543 SS., 8.

Holst, J. E. v. Der Prophet Elias. Ein alttestestam. Geschichts- und Charakterbild. Riga, Hörschelmann, 1893. XIII, 202 SS., 12.

Holtzmann. Vgl. Theologischer Jahresbericht.

Holzinger, Dr. H. Einleitung in den Hexateuch. Mit Tabellen über die Quellenscheidung. Freiburg i. B., J. C. B. Mohr, 1893. XVI., 511 SS. (mit 14 Tab. in bes. Heft), 8.

Horodenski, Sam. Abr. Vgl. פעלים לתורה.

Horst, L. Études sur le Deutéronome. II. (Revue de l'hist. des religions, 1893, p. 119—176.)

Horst. Vgl. Reuss, Ed

Hurwitz, Isaak. Vgl. על אדמת עמי.

Huxley, G. H. Science and Hebrew tradition: essays. London, Macmillan, 1893, 388 SS., 8.

Huyghe, C. La chronologie des livres d'Esdras et de Néhémie. Besançon, Jacquin, 1893, 46 SS., 8. [S. A. aus der Revue des questions historiques vom 1. Januar 1893.]

Jebe, H. Vgl. Jüdische Melodien.

Jehuda ha-Lewi. Divan. Eine Auswahl in deutschen Uebersetzungen von A. Geiger, S. Heller, S. J. Kämpf u. A Berlin, Schildberger, 1893. X. u. 173 SS., 12. [Aus: „Schriften des Vereins für jüdische Geschichte und Litteratur", Bd. 1.]

(Fortsetzung folgt.)

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Der Midrasch Bereschit rabba.

Von

Dr. J. Theodor.

(Fortsetzung.)

Parascha LXXX.

290) ענישה (לית תורא[1], ebenso Ar. (ענש, VI 168) ענישא; Agg. (1) (לית תורת' ענישא[2].

291) ומתן פרא פרנן (מדר פרנן[3], Ar. (פרן VI 431) .. פורנין פרא פרנן; Agg. (7) .. פרא פורון פרנן.

292) סברין למחפת ואתחפון[4] (חפת, III 468) ebenso Ar. סברין למחפת ואתחפתון; Agg. (8) סברין למיחפת ואתחפון.

293) טעין מובלתיה (הוה חד מנהן עליל[5], ebenso Ar. (מבל, V 68) הוה חד מנהן נכנם לעיר טעין .. מובילתיה; Agg. מובילתיה.

294) מלאה המין (עדשה[6], ebenso Ar. (עדש, VI 177); Agg. (9) עריבה מלאה וכו'.

295) שמעון בן אלעזר אמר בן י"נ שנה (ר'[7], Ar. (איש, I 307) רבי אלעזר אומר בן שלשה אמר רשב"א בני י"נ שנה היו; Agg. (10) עשרה שנה היו.

---

1) P תורתא ענישא, J נגוחה; in R תורא ענישא, wohl zu l. ענישא (nicht נגישא wie in R1) und verwiesen auf j. Targ. I Ex. 21,28 (nicht ארי ינגש ינישׁ; das. in R auch אין יודעין, nicht יוצאין), danach Koh. und Levy III 339 zu berichtigen.

2) Frkf. ענישא, wie das. richtig in מ"כ aus Ar. citirt ist; Wln. in Text und מ"כ wieder ענישא!

3) J פורנין .. פרא פורנין, E פרא פרנין, P פרפראנן .. פראנן, vgl. ob. No. 56 und Ar. III 114.

4) P ואתחפתון, J ואיתחפתון, R ואיתקפחון, למיקפח, B למקפח ואתקפוד.

5) P עליל למעון מובלתיה, J מעין מובלתיה; in R1 auch עליל מעין מובלתיה und עליל נכנם לעיר erhlärt, daraus die La. der Agg. entstanden!

6) Auch R1 und Tosef. Sabb. III (IV) עדשה, jedoch עריבה in P und j. Sabb. 17a.

7) R ר' שמעון בן אלעזר אמר בן .. היו P ר"ש אמר בני .. היו, auch J בני .. היו. — Das. cap. 80 (6) statt .. ארבעה מקראות אין לדם הכרת .. חמשה מקראות בתורה שאין .. שאת der Agg. hat A שאת ארור וקם משוקדים ארור ומחר ומשוקדים וקם, ebenso PEJ § 37 (das. die Angabe Joma 52 zu streichen) und in B als הגירסא הנכונה angeführt .. (B חמשה) בתורה .. שאת ארור מחר משוקדים וקם (P שאת מחר ארור וקם משוקדים, in Uebereinstimmung mit Mechilta (u. Tanchuma) zu Ex. 17,9, j. Aboda sar. 41c und Schir. r. 1,2, woselbst auch die richtige Reihenfolge wie in AEJB, vgl. b. Joma 52b und Tosafot das.; die Erklärung der einzelnen

Parascha LXXXI.

296) נדרי בשעת רוחי שטפי[1]) בשעת עקתי, ebenso Ar. (שטף, VIII 65) בשעת עקתא נדרא בשעת . . . רווחי שטפי; Agg. (2) בשעת רווחא שיטפא.

297) מצליא[2]) סלק מצלייה, Ar. (פלטנום, VI 343) לצלאה; Agg. (3).

298) ולמה נקרא שמה לוז[3]) . . . לוז היה עומד על פתח המערה והיה לוז חלול והיו נכנסין דרך הלוז למערה ודרך המערה לעיר הה"ד וירא (וידאו l.) השומרים איש יוצא מן העיר ויאמרו לא הוא וגו' ebenso Ar. (לוז V 24) למה נקרא שמה לוז לוז היה . . . וידאו . . העיר; Agg. (4) fehlt[4]).

299) אמו באת לו בשורתה של[5]), ebenso Ar. (אלון, I 89); Agg. (5) באה ליה בשורתא שמתה אמו.

Parascha LXXXII.

300) בצליה קלפית[6]), ebenso Ar. (קלף, VII 109) קלפית בצליא; Agg. (12) קליפת בצליא.

הברעות wie in Mech. und j. T. auch in EJB und in A a. R. ergänzt, aber nicht in AP und Agg., vgl. auch מ"כ und Buber, Lekach Tob I S. 88a Anm. 6.

[1]) Ebenso E רווחי שטפי . . עקתי, R רווחי שיטפי . . עקתי, R^1 רווחי . . נדרי, danach Koh. zu berichtigen, J^1 שבקי . . רווחי שטפי.

[2]) P למצליא, R למצלאה, J^1 עבר מצלי.

[3]) In A hier zu ויבא יעקב לוזה Gen. 35,6 das ganze Stück wie cap. 69 Ende auch in Agg. zu ואולם לוז Gen. 28,19: ולמה . . לוז אמר ר' אבא בר כהנא שכל מי שנכנס לשם הטריף מצוות . . רבנין אמ' הלוז הזה . . אמר ר' סימון . . ר' לעזר בר מרום בשם ר' פינחס בר חמא לוז היה עומד . . . (so auch A cap. 69) (in Ar. das Citat nicht vollständig), ebenso darauf folgend ר' ינאי בשם ר' ישמעאל עבר לה אסטרה . . . על אחת כמה וכמה, wie in cap. 69, dagegen nicht in A hier u. cap. 69 (vgl. ob. No. 249, 254 u. Jg. 38 S. 521) der aus Sota 46b stammende Zusatz in Agg. c. 69 שכל מי שנכנס לתוכה היא לוז שצובעין בו . . . והם מתים. Hier in Agg. nur למה . . לוז אי אבא הרטיב מצות ומעשי טובי כלוז, ebenso gekürzt in P (l. מ"ט) למה . . לוז . . E כל מי שנכנס לשם המריף מצות כלוז כד' בפ' מ"ט אמר ר' אבא . . המריף תורה ומעשים טובים וכו' כמו שכתוב לעיל בפרשת ויצא יעקב, J למה . . לוז וכו' לעיל. R^1 hat die ganze Stelle wie in A vor sich gehabt; die überflüssige Bemerkung in Wln. ע"כ שייך לפ' ס"מ ist zu streichen.

[4]) Das. nur der in der wohergehenden Anm. angegebene Satz.

[5]) Ebenso EJ של אמו; P באת להן שמועה מאמן.

[6]) Ebenso P קלפית und J קלפי. Auch R^1 קלפית בצליה, nicht קליפת בצלים wie fehlerhaft in Wln., wo auch בצלים im Texte steht! — Das. in A u. Ar. wie in PBRJ, J Jer. § 331, J Chr. § 1073 der passende Vers Jer. 49,10, (zu bericht. bei Koh. „13,26"), nicht wie in Agg. der Vers Obad. 1,6 citirt, vgl. מ"כ. — (Der von mir mit R bezeichnete Commentar — s. ob. Jg. 38, S. 10, Anm. 6 — reicht nur bis zu dieser Stelle in cap. 82; hier findet sich in der Hs. der Vermerk חסר מכאן עד: סוף הספר ומכאן ואילך מלשון אחר תולדות beginnt, vgl. Epstein in der oben Jg. 37, S. 171 angegebenen Abhandlung S. 17). —

301) הביא2) חכינה חיוג לחרדין יצא ממנו חורור מעולם1) לא נשך אדם חוורור וחיה שבעטתו פרה (פרדה .l) וחיה על מנת פרדה לבנה, Ar. (חברבר, III 342) הביא חבינה חיוג לחרדון ויצא ממנה חברבר מעולם לא נשך אדם חברבר וחיה שבעטתו פרדה וחיה על3) מכת פרדה לבנה; Agg. (15) מה עשה הביא חבינא4) וזיוג לה חרדון ויצאת מהם חברבר מעולם לא אמר אדם שנשכו כלב שוטה וחיה חברבר וחיה פרדה לבנה וחיה.

302) מברכין על האור5) . . מפני שהיא תחילת ברייתה, ebenso Ar. (ברך, II 192); Agg. מברכים על הנר . . הואיל ותחלת ברייתו.

Parascha LXXXIV.

303) את6) נקוד עליו מלמד שלא הלכו וכו', ebenso Ar. (את, I 329); Agg. (13) ונקוד7) על את לומר שלא וכו'.

---

1) B מעולם לא אמר אדם שנשכו חברבר וחיה ושבעטתו פרדה לבנה וחיה, E מעולם לא אמר אדם שנשכו חברבר וחיה ושבעטתו פרדה וחיה ועל מכת פרדה לבנה, J מעולם לא אמר . . וחיה ומעולם לא אמ' אדם שבעטתו פרד' לבנה וחיה, P מעולם לא חיה אדם מנשיכת חברבר ומבעיטת פרדה לבנה.

2) J מה עשה הביא חבינא חוות לחרדון ויצא מהן חברבר, E מה . . חכינא חיוגה לחרדון ויצא ממנה חברבר, R¹ חכינ' חוונה לחרדון, P חכינה חיוג לחרדון ויצא מהן חברבר, vgl. Ar. III 350; j. Joma 45b חוורבר.

3) Zu l. wie in A על מנת; derselbe Fehler auch in E; in R¹ wie j. Joma das. u. j. Ber. 12b ובלבד, vgl. jedoch Chullin 7a; in A und Ar. vor שבעטתו wohl לא אמר אדם zu ergänzen.

4) ed. pr. סבכא . . חורירון . . חורור . . חורור; sp. Agg. חבינא, vgl. מ"ב und Koh. Anm. 1. — Das. fehlt nach המיסו in AP חציו חמור וחציו סוס ואלו הן הסימנין, was jedoch j. Ber. 12b hat (vgl. j. Ber. ed. Frankfurt 1875). und No. 15 Anf. der längere Zusatz der Agg. ואלה בני צבעון ואיה וענה מה ראה הכתוב לכתוב ענה ענה תרי זמני תרי גנהו לעולם חד אלא שבא צבעון על אמו והולידה ענה ונעשה בן ענה ובן צבעון ובן שעיר מכל מקום חד הוא.

5) Ebenso E האור . . מפני שהיא . . ברייתה, vgl. jedoch ob. No. 31 auch über Ar. VII 290. In P das Ende der Parascha gekürzt: שלשים ושש שנות שמשה אותה האורה וכו' בפרשת י"א עד ששבת. — Cap. 83 (4) für טרודים היו במונותם מן דעתהון מהו דדבא מהו כספא in Ven. (sp. Agg. דעתירין, vgl. מ"כ und י"מ) liest A סראדין הוון מן דעתרון אמרון מהו וכו', P סראדין הוו מן דעתרין אמרי וכו', B מרדון הוון מן דעתרון אמרין וכו', E מראדין הוון מן דעתרון. vgl. j. Targ. I Gen. 36,39 und Targ. 1 Chr. 1,50, Levy TW. II 30 und 188, Koh. VI 133.

6) Ebenso EJ את . . מלמד; P את נקוד מלמד.

7) Sp. Agg. נקוד. — Der Satz in den Agg. das. (8) ד"א פסים שהיתה דקה וקלה ביותר ונטמנת בפס יד fehlt in APEJ; über Zusätze in No. 4 und 5 vgl. Mschr. Jg. 38, S. 523. (Das. ist zu l. in Zeile 5: No. 1—5, No. 8—11, No. 6—7, No. 12—13; in Z. 8/9: (P יוסף) אלה תולדות יעקב וגו' התולדות הללו; in Z. 22/23: und 6) ib. etc.; das. S. 522 in Z. 19: S. 177k und S. 178a; in Z. 33: cap. 95 Ende; das. S. 519, Z. 20 ist E¹ zu streichen). — Cap. 84 (19) folgt auf ר' אליעזר אומר וכו' in AE ר' יהושע אומר כל טרחות (E טורח) הבית היתה מושלכת עליו כיון (E וכיון) שנפנה הלך והציע ההד וישב ראובן אל הבור ותר', ebenso in ed. pr. und J ר' יהושע . . טרחותו של בית . . כיון שנפנה מטרחותו של בית הלך והפיק לאיתו הבור ההד וכו' (וכיון שנפנה [הלך] הציע בביד J¹); der Satz fehlt in Ven. u. sp. Agg. und merkwürdigerweise auch in P und in מנורת המאור § 276 (wo der

Parascha LXXXV.

304) (באיסטרולוניאה[1], Ar. (I 176) באסטרולוניא; Agg. (2) באסטרולונין.

305) חנגא בר יצחק אמר פורפירה בבליא . . אלא כל מלך ר'[2] שלא היה שלטון בארץ ישראל הוא אומר אין מלכותו שוה כלום, Ar. (אנטיקיסר, I 148) ר' חיננא בר יצחק אמ' פורפירא בבלאה . . אלא כל מלך שלא היה לו שלטון בארץ ישראל[3]) אין מלכותו כלום; Agg. (14) רבי הונא אמ' פורפירא[4]) בבליא . . אלא תני רבי שמעון בן יוחאי כל מלך ושלטון שלא היה לו שולטן בארץ הוא אומר איני שווה כלום.

Parascha LXXXVI.

306) (פוטינון[5], ebenso Ar. (VI 315); Agg. (3) פויטנון.

Passus wie in den Agg. mit ר' אליעזר ור' יהושע beginnt!) vgl. R[1], א"מ, u. י"ת sowie Pesikta 159b u. das. Anm. 52; in Wrsch. ist der Satz (nach מ"כ?) an unrichtiger Stelle ergänzt.

[1]) R[1] באסטרוגליא. — Das. cap. 85 (4) fehlt שם מקום der Agg. in A wie in PE LJ R[1] nach פסקת, welches Wort in APR[1] nach והיה בכויב, in L nach שילה וגומ' . . ותקרא, dagegen in E nach שלה, ebenso J[1] nach שילה (J וכו' zugefügt!). In R[1] wird פסקת mit Verweisung auf j. Targ. I והוה בפסק' באותו מקום ששמו כך erklärt: vgl. Raschi und Nachmanides zu Gen. 38,5, sowie Berliner, Raschi S. 68, S. 365 und Geiger, Urschrift S. 462.

[2]) P ר' חנינה בר יצחק . . מה אדרת פורפרייא בבלאה . . אלא כל מלך, J Jos. § 18 ושלטון שאין לו שולטנות בארץ ישראל הוא ומלכותו אינו כלום פורפירא בבליקן . . אלא כל מלך ושלטון שלא היה לו שלטנות בארץ ישראל אינו שוה כלום

[3]) ישראל fehlt nur in der ed. pr. des Ar.

[4]) Sp. Agg. פורפריא. — Das grössere Stück in den Agg. das. (13) von היא בלבר טמאה bis חיה דכתי' ותקח (aus j. Kidd. 65d; Baba bat. 13d) fehlt in A EJ sowie in der ed. pr. des Midrasch und hat auch R[1] nicht vorgelegen; dagegen findet sich das Stück in P. Die ganze Stelle lautet in A: ר' אבא בשם ר' חסדי ג' הם נאמנים על אתר ואילו הן חיה והשיירה והממדרת את חברתה אמר ר' אבא הממדרת את חברתה, ובלבד מעת לעת; in P אר אבא בשם ר' חסדאי . . . על אתר . . חברותיה חיה דכת . . צריך שני עדים ואביו עם אמו נאמנין עליו כשני עדים והמדרת חברותיה (vgl. Agg.) וכו', vgl. j. T. ebend.; על אתר R[1] (Stett., Wln. על אתר!), (vgl. Agg.) E על עצמן; für והשיירה hat die ed. pr. des Midrasch האסופי, ebenso R[1] אסופי, vgl. b. Kidd. 73b und מ"כ; חברותיה auch EJ; אמר ר' אבא הממדרת את חברותיה auch E, dafür in P ר' אבא אמר ובלבד מעת לעת mit dem Zusatz שלא שהתה מעל מציאת דם לעת בריקה, vgl. מ"כ und Straschun z. St.

[5]) Ebenso PR[1] פוטינון (in Stett. und Wln. ist der grösste Theil des Comm. zu cap. 66 nicht abgedruckt!). — Das. für איני מורידו פומבי in den Agg. (2) liest A איני מורידו פוריפו, nach ואם ליתן בלבו של פרעה, P פוסילא, E אני מורידו פוסילא, R[1] אני . . פוסולא, dagegen vorher nach אמר הקב"ה בני בכורי hat auch A בבזיון und P בבדון wie die Agg.; das Citat im Ar. VI 440 אמר הקב"ה בני בכורי ואני מורידו פרופי muss gekürzt sein und ואני . . פרופי steht für איני . . פומבי der Agg., wonach Koh. ebend. zu berichtigen ist, vgl. auch א"א.

307) ורוק חוטרה לאוירה[1] ועל עיקרה הוא קאים, ebenso Ar. ורוק (ורק, III 325) ורוק חוטרא לאוירא ועל עיקריה קאים; Agg. (6) חוטרא לארעא ועל עיקרא נפיק.

Parascha LXXXVII[2]).

308) פנטי בצרביא צווחין למינוקא[3], Ar. (פתיא, VI 464) לינוקא פתיא ס"א פנטי; Agg. (1) למינוקא פתיא.

309) בייכה[4], ebenso Ar. (בייכה, II 55) היא וטעיה; Agg. שנשיא וטעיה.

310) חנא[5], ebenso Ar. (אסטרולוג, I 176); Agg. (4) הנה טבא וכו'.

311) אמנה, l. אנונה[6], Ar. (I 150) אנונא; Agg. (10) פרנסה.

Parascha LXXXVIII.

312) זבוב נמצא לשד המשקים בפוטירין שלו ולשד האופים

---

1) Auch JEO[2] לאוירא, R[1] O[1] אאוירא; O[2] ועל עיקרא הוה קאים, E ועל עיקרי' קאים, R[1] אעיקרא קאי, O[1] על עיקריה קאי, J עקריה הוא קאים, vgl. auch Agg. cap. 53 Ende.

2) Ueber den Beginn einer Parascha in B. r. zu Gen. 39,7 vgl. Theodor, Die Midraschim zum Pentateuch etc., Mschr. Jg. 34, S. 462, Machsor Vitry S. 660 und מנחת שי zu Gen. 39,7.

3) J למינקא פתיא. J Spr. § 940 לינוקא, P לינוקא פתיא . . במטרבא (!). — Das. fehlt ומתמן נתגלגלה ירידתן למצרים der Agg. in A wie in PEJ u. J Spr., vgl. מ"כ.

4) E בביה היא וטעיה, R[1] טעיתא . . בביה, J בוכה . . וטעיתה und J[1] Spr. בוכה . . ומטעיתא, P היא ומטעיא (?) בבייא, vgl. Koh. — Das. ist in den Agg. (3) ein ganzes Stück ausgefallen, von welchem nur die Namen noch geblieben sind, und das nach cap. 84 (7) zu ergänzen ist. In Warschau und Wilna beginnt auch No. 3 fälschlich mit ותשא אשת אדוניו, welcher Verstheil den Schluss von No 2 bildet, als Beleg für וה יוסף. Durch Nichtbeachtung der Diction, Verse ohne שנאמר anzuführen (s. ob. Jahrg. 37, S. 173) sind in diesen Agg. besonders die Proömien fehlerhaft abgetheilt, wodurch ein rechter Schluss für dieselben öfters zu fehlen scheint; hier liest auch P ש': ותשא וג', und in A ist ש' überschrieben. Von dem Proöm über Hiob 34 10,11 hat P לכן אנשי לבב שמעו לי חלילה לאל מרשע ושדי מטול ומהו אומנתו של הקב"ה כי פועל אדם ישלם לו וכאורח איש ימצאנו ויבא יוסף את דבתם רעה ר"מ אומר לכן . . שמעו לי מהו אומנותי . . ימציאנו E, חשודין הן על אבר וכו' כד' בפי פד' ר' מאיר אמ' חשודים דם בניך על אבר מן החי וכו' כמו שמפורש לעיל בתחלת וכאירח . . ימציאנו הוא אמר נישאין עיניהן בבנות הארץ לפ"כ R[1], הפרשה הזאת ותשא אשת אדוניו ויבא יוסף את דבתם רעה ונומ' ובולא עניינא כדלעיל. Das Proöm muss schon in alter Zeit gekürzt gewesen sein, da es selbst in A defect vorliegt: לכן . . . מרשע ומהיא אומנתו . . ימציאנו ר' מאיר ור' יהודה; die Namen sind durchstrichen und überschrieben לפי שאמר זד' שמעון הולין עינהן . . לפיכך ותשא . . אדוניו. Auch in J Hiob § 920 so defect לכן, vgl. מ"כ u. א"א. . . מרשע ומה היא אומנותו כי . . לו רבי מאיר . . ורבי שמעון

5) PR[1] הא טב נחשא, J הא טב נחשא.

6) Ebenso P אנונה, R[1] אנונא. E אינינה; dagegen haben auch LO[1] O[2] פרנסה wie die Agg., vgl. ob. No. 195, Anm. und auch Agg. cap. 47 (4).

זבוב נמצא . . לפוטירין (VI 319 ,פטר) Ar. ,צרור בקלוסקין שלו
ולשר האופה (II 300 ,גלסק) Ar. ,שלו ולשר האופים . . בגלוסקין שלו
שר המשקים (2) Agg.: נמצא צרור בגלוסקין שלו . . ס"א קלוסקין[1]
זבוב נמצא[2]) בתוך פיילי פוטירין שלו שר האופי' צרור נמצא בתוך
גלוסקין שלו.

313) עשו לו לחנקו (מגנון[3], Ar. (מגנון, V 78) מגנון . . . ס"א
מגנגון; Agg. (3) מגנגין.

314) טירוניה מכל האומות (שכתבת[4], Ar. (טרן, IV 85)
שהיא מכתבת טירומוסיאה מכל אומו' (6) Agg.; שכותבת טירוניא וכו'
העולם.

Parascha LXXXIX.

315) כירי מרובה בעולם (כר נרחב כירו[5], Ar. (כר, IV 312)
כירי כירי מרובה בעולם; Agg. (4) כירי עבד קירי אדון[6].

316) דביתא פקעה (חמת בחלמא תניתא[7], ebenso Ar. (VIII

---

1) Vgl. auch VII, 107.

2) Koh. VI 319 Anm. 8 citirt נתנו in Verwechselung mit רבנן אמרי זבוב נתנו וכו' in Agg. No. 3 Ende, welche Stelle, wie Luria richtig vermuthet hat, zu streichen ist; sie fehlt auch in A wie in PJ.

3) P מגנגון המתגלגל, R[1] מגנגא . . דבר המגלגל וכו'. — Das. in A חכינא הטמינו לו בספלו, ebenso PJ חכינא . . בתוך ספלו; Agg. חניכא עשו לו בתוך וכו', sp. Agg. corr. חכינא, vgl. מ"כ.

4) In A überschr. מ, eine Correctur nach einer La. שמכתבת; PEJ[1] שהיא מכתבת טירוניא מכל אומות העולם (in J טירני und מלכו' הרביעי' für הרשעה). Demnach auch nicht nöthig mit Cohn Mschr. Jg. 37, S. 284 eine Erklärung für die fehlerhafte La. der Agg. zu suchen. Für הרשעה in sp. Agg. הד', Wln. הרביעית, vgl. ob. No. 153. — Das auffällige Stück das. in den Agg. מי היה מחכה . . ד"א שר המשקים שכחך bis Ende der Parascha (vgl. Zunz GV. S. 177, Anm. k und Lerner a. a. O. S. 119) fehlt in A wie in PEO[1] O[2] LJ, vgl. Mschr. Jg. 38, S. 523.

5) In A das erste Wort vocalisirt כֵּירוּ, das zweite כירי mit ק überschrieben, d. h. קירי, und a. R. die Erklärung פ' שמח אדוני: χαῖρε κύριε (vgl. Cohn ebend.). Auch PBR[1] כירי קירי מרובה וכו' und E כירי קירי; in den Agg. wurde עבד und אדון wohl nach der Erklärung in R[1] zugefügt. Mit der ursprünglichen La. in A (wo vielleicht כירי für כירו zu lesen war) und Ar. stimmt J[1] überein כרי כרי מרובה וכו' (in J geändert nach den Agg. des Midrasch!), vgl. Levy II, 324 und Fürst a. a. O., S. 126.

6) In der ed. pr. nach אדון noch der weitere Zusatz פירוש כלומ' מראין עצמן כאדונים מתגברין על רבן. — Das. (7) für בסקרירין (sp. Agg. בסקרידין) hat die ed. pr. בסינקתדרון נ"א סינקרידין פי' גליון שבו כותבין דיני מלכות פי' אחר ערכאות בתי דיני המלכות — Das längere Stück Agg. das. (in No. 6 u. 7) ד"א וישלח ויקרא להודיעך שכל אומה ואומה bis מיד וישלח פרעה ויקרא (20 Zeilen) ist ein Zusatz, den APEJ nicht kennen.

7) J[1] דביתא פקעה (J שריתה) תנית, R[1] תנייתא E תינייתיה, vgl. auch Lekach Tob zu Gen. 41,13; in A auch im Verlaufe der Erzählung תניתה דביתא פקעה, wofür in den Agg. gleichfalls שריתא דביתי תבירא, vgl.

253) חמת . . תנייתא דביתא פקעה; Agg. (8) חמית בחלמי שריתא דאתת[1] דביתי תבירא.

Parascha XC.

317) שלא[2] יהא אדם נוטל פרוקופי חוץ ממך, ebenso Ar. (פרקופי, VI 449); Agg. (2) שלא יהא פרוקופי וכו'.

318) לא ירים איש את ידו כלידרים[3] ואת רגלו כלידרים, Ar. (כלידר, IV 232) לא ירים איש את ידו ואת רגלו כלידרים; Agg. (3) לא ירים איש את ידו כלי ידים ואת רגלו כלי רגלים.

319) בפנוקיה[4], ebenso Ar. (VI 371) בפנוקיא; Agg. (6) בפנקיא.

Parascha XCI[5]).

320) ומנין לעשרה, ebenso Ar. (עשר, VI 233) לעשרה (מניין[6]; Agg. (3) ומנין לעדה שהיא עשרה.

321) לא התחיל הרעב תחילה אלא בעשירים, ebenso Ar. (פן, VI 364); Agg. (5) ללמדך שלא התחיל . . בעשירי' שאין פני הארץ אלא עשירים לכך נאמר מונע בר יקבוהו לאום.

322) מעט צרי קטף[7], ebenso Ar. (צרי, VII 47); Agg. (11) ומעט צרי בלסם קטף.

323) מסטיכי (ולוט[8], Ar. (לט, V 35) מסתיכי; Agg. (מצטכא[9].

---

j. Maas. scheni 55c תיניתא דביתא מיתברא und Echa r. 1,1 . . חמית דשריתא פקעה. A hat hier einen ganz andern Text als die Agg., und EJ weichen wieder z. Th. von A ab. Die Erzählung beginnt in AP חדה (חדא) איתתא (in P nur der Anfang des Stückes), in J ההיא איתתא, in E מעשה היה חדא וכו', in Agg. עובדא בחדא אנתתא (für כן הוה das. ist wohl כן היה, zu Gen. 41,13 gehörend, zu l.), in Lek. Tob citirt ובברייתא דבראשית רבה דלמה פירוש מעשה דההיא איתתא וכו'. Zu דלמה, das A hier nicht hat, vgl. ob. Jg. 37 S. 206, S. 211 und No. 277. Nach Perles in der Byzantinischen Zeitschrift 1893 Bd. II S. 571 hängt das Wort mit δρᾶμα zusammen; in R cap. 6 ist es דַּלְמָה vocalisirt. Ueber חמת vgl. Schlesinger a. a. O. S. 56.

1) דאתת nicht in sp. Agg.

2) Ebenso PJ שלא יהא אדם נוטל.

3) Ebenso E beidemal כלידרים (χλιδάριον), J[1] ובלעדיך . . את ידו כלידרים (fehlt in J), P beidemal כל ירדים, R[1] כלי דרים . . כלי ידים. — In cap. 89 (7) haben AE wie Agg. כלידים (s. Fürst ebend. S. 126), P כלירים, Ar. כלידרין, J[1] כלדירין, vgl. Mschr., Jg. 38, S. 522.

4) P בפניקיא (so auch Ar. VI 355, vgl. jedoch das. Anm. 4), J[1] בקפוטיקיא.

5) Vgl. Mschr. Jg. 38, S. 523.

6) Vgl. ob. Jg. 38, S. 9, Anm. 2.

7) Auch in E nicht בלסם.

8) P מסטכי, E מוסטכי, R[1] מצטוכי, J מצטוכא. Nach מסטיכי hat noch A עביד הביל, l. עבידה בול wie in R[1], E עבידה בולי, P עבידא כול, vgl. die Erklärung in Raschi. — Das. zu ושקדים in A ומשח דלחין, l. דלחין so auch j. Targ. I und E דלחין; P לחין, J und Ar. V 24 דלחים; Agg. משח דשקדים.

9) Stett. מוצטבא, Wln. מוצטבה.

Parascha XCIII [1]).

324) אלא פוקדון[2], ebenso Ar. (פקדון, VI 398); Agg. (1) אלא פוק דון.

325) חורין דדהב תירנם אונקלום[3], ebenso Ar. (דיסקר, III 103) אונקל, Ar. (חזור, III 365) אנקלום; Agg. (3) עקילם הגר.

326) בניה ניניה[4], ebenso Ar. (נניא, V 350) נניא בניניא; Agg. (4) ונימה בנימה משיחה במשיחה.

327) לפטרון בסיליום[5], Ar. (II 131, VI 318) לפטרון בסיליאום; Agg. (10) לפטרון כסיליון[6].

328) אמר לו אף על פי כן כולן חוץ לזיקה הן עומדין אבל אני מצי קמתין[7], ebenso Ar. (קמת, VII 127) עלי בחבל א"ל אנפ"כ כולן עומדין חוץ לזיקה אבל אני מצי קמתין וכו'; Agg. fehlt.

---

[1]) Vgl. Mschr. Jg. 38, S. 523. Die das. über A gemachten Angaben gelten auch von PLO[1]O[2] und E, in welch' letzterer Hs. nur No. 7 Wln. fehlt, vgl. auch w. u. No. 328, Anm.

[2]) Ebenso P פוקדון, J פוק דין. — Das. für ומלעטות ערבות der Agg. in AP ומלעטות שליש, J[1] שלו' (J ערבו').

[3]) Vgl. auch ob. Jg. 37, S. 456 über die Schreibung אקילם, so auch in A cap. 46 תרגם אקילם אַקְסְיוֹם ואיקנום (vgl. ob. No. 176 Anm.); עקילם in A nur cap. 21 Anf. und in der Erzählung über Akylas in cap. 70, (vgl. ob. No. 257 Anm.) — Dieses Citat aus A, welches zweimal durch Ar. belegt ist, zeigt, dass der Name אונקלום, der sich noch in Agg. Echa r. 1,1 Anf. (Ven. אנקלום) findet, auch dem palästinensischen Midrasch nicht fremd ist, was gegen Berliner, Targ. Onkelos II 98 hervorzuheben wäre.

[4]) P נימא בנימא, J ונימא וכו' ohne משיחה במשיחה, vgl. ob. No. 239.

[5]) Ebenso ER[1] בסיליום, P לאב לפטרון לפרעה לבסיליום.

[6]) Wln. בסילין; ed. pr. לפטרובסיליאום, ein umgekehrtes βασιλεσπάτωρ, vgl. auch ob. No. 88.

[7]) PEJ קומטין, R[1] (Ende der Parascha) קמטין עלי כחבל. — Die Stelle, die schon Musafia vermisst, findet sich in den Hss. und gehört zu einem Stücke, das in A (vgl. Mschr. 38, S. 523 und oben Anm. 1) mit דא אדני שאל אמר לו יהודה תרע לך שבעלילה אתה בא עלינו beginnend auch in J § 151 enthalten ist und zwar in den Sätzen 1) אדוני שאל bis ולקחתם (2, בצערו של אבא bis נתחוק וישב (3, לפיכך אמר ואחיו מת bis § 151 Ende (das. ist eingeschaltet אמר רבי חייא . . כל הדברים וכו' und ויאמר הוציאו aus einem andern Stücke der HSS. = Wln. No. 9, לא עשה יוסף וכו' . . ויאמר . . י' פעמים וכו' aus Pirke d. R. Elieser cap. 39, אל יוסף איני רוצה וכו' aus Tanch Bub. וינש No. 7). Das ganze Stück ist auch in Bubers „מדרש אגדה" S. 102 bis 104 (מילה bis דא אדני שאל) ziemlich wortgetreu wiedergegeben, doch geändert S. 103 חוץ מן המקח für חוץ לזיקה, ebenso כמה מדינות ירדו für מצי קמתין (קומטין) עלי בחבל für מצי מצי המו לי כאבל ירדו ליקח אבל, כלום שאלת S. 102 ist zu lesen ליקח, אבל כלום שאלת. — Dass das vermisste Citat nicht, wie Musafia meint, aus Pirke d. R. Elieser stammt, hat schon Buber das. Anm. 28 berichtigt; auch das Fragezeichen bei Kohut ist zu streichen.

Parascha XCIV [1]).

329) (חלוטין [2]אליטין, ebenso Ar. (אלטין, I 90); Agg. (2)

330) לנביה אפוטרכא[3]) דידהון אמר . . רבהון דידודאי . . והוא תימה, ebenso Ar. (I 212) . . אפטרכא (אפוטרכא) דידהון . . רבהון . . והוא תימא; Agg. (7) אפטוריקא אמר . . סבהון . . והיא תמהא.

Parascha XCVI (nach A) [4]).

331) שלשה דברים גזרו בית דין שלמטן והסכים הקב"ה מלמעלה עימהם ואילו הן אחד בימי עזרא בשנה[5]) שעלו מבבל ביקש הקב"ה להתיר להן את המעשרות וכו', darauf verwiesen in Ar. (שלש, VIII 91) [6]); nicht in den Agg., sondern in der שיטה חדשה, in der Wilnaer Ausgabe des Midrasch S. 376.

332) (התחיל מחלק להן פרוקפאות[7], ebenso Ar. (פרקפי, VI 449) [8]); nicht in den Agg., sondern שיטה חדשה S. 376.

(Schluss folgt.)

[1]) Ueber diese Parascha in den Hss. vgl. Mschr. Jg. 38, S. 523. — Auch No. 4 der Agg. in dieser Parascha fehlt in APJ.

[2]) Ebenso P אליטין. — Das. A נרים של פול, PJE נרסין (E של פילין) ohne den Zusatz der Agg. על עיקת נפש (Wln. שהן שהוא), (vgl. Tosefta Nidda VIII).

[3]) R[1] אפטריכא דילהון.

[4]) Ueber die Capitelzählung in den Hss., wie über ihre Uebereinstimmung in ויהי mit dem Texte der שיטה חדשה vgl. w. u.

[5]) P בשעלו, J Jos. § 18 בשעלו ישראל.

[6]) שלשה דברים . . ואלו ובבר' בויחי יעקב ובסוף ברכות ירוי; das Citat הן חרמה של יריחו מגילת אסתר ושאילת שלום בשם וכו' ist aus j. Ber. 14c, wie öfters im Ar. bei Anführung einer Stelle aus mehreren Quellen das Citat nur mit einer derselben übereinstimmt.

[7]) E פרוקפאות, R[1] (s. cap. 98) פרוקו פאות; J § 157 פקיקפאות, richtig in der Warschauer Ag. und J Jos. § 18.

[8]) Mit der Angabe ובכוף פ' צ'ו, vgl. w. u.

Miscellen über Saadja.

Von

Dr. **Samuel Poznański.**

I. Die „Namensjuden" bei Saadja.

Bekanntlich citirt Saadja in seinem religionsphilosophischen Werke an zwei Stellen Ansichten von „Leuten, welche Juden genannt werden" (arabisch: קום ממן יתסמון באליהודיה; hebräisch: אנשים שנקראים יהודים) und widerlegt sie. An der einen Stelle heisst es, dass diese Leute an eine Seelenwanderung glauben, d. h., dass die Seele eines Menschen in einen anderen Menschen, oder gar in ein Thier übergehe und umgekehrt.

Saadja nennt diese Ansicht wahnsinnig und verworren[1]). An der anderen Stelle berichtet er, diese Leute sind der Meinung, dass die Verheissungen und Tröstungen der Propheten bereits zur Zeit des zweiten Tempels in Erfüllung gegangen wären[2]).

Auf wen zielt Saadja hier?

Der erste, der eine Lösung versuchte, war Jellinek[3]). Er vermuthete nämlich, dass hier die Secte der Judganija gemeint sei, deren Begründer nach Scharastâni auch Jehuda hiess[4]) und den er mit dem von Ibn Esra erwähnten Jehuda dem Perser identificirt[5]). Ihm folgt Fürst[6]), der daraufhin ohne Weiteres es als Thatsache hinstellt, dass die Judganiten an eine Seelenwanderung geglaubt haben. Beide aber berücksichtigten nur die eine Stelle bei Saadja, wiewohl es kaum einem Zweifel unterliegt, dass dieser an beiden Stellen von einen und denselben Leuten spricht. Kaufmann[7]) versuchte nun aus der zweiten Stelle nachzuweisen, dass hier die Judganija gemeint seien, und zog daraus den Schluss, dass diese Secte auch der Lehre von der Seelenwanderung gefolgt sei. Nun ist es erstens höchst unwahrscheinlich, dass Judgân mit Jehuda dem Perser identisch sei. Zweitens fehlt jeder Beweis dafür, dass die Judganiten den von Saadja angeführten Ansichten gehuldigt hätten. Und endlich bezeichnet das Wort יהודיה (יהודים) hier kaum den Namen einer Secte, vielmehr heisst es einfach: Juden.

Eine andere Erklärung versuchte Schmiedl[8]). Nach

---

[1]) לבני אקול אן קומא ממן יתממן באליהודיה ונדתהם יקולון באלכ ויסמונה אלתנאסך אלך (Kitâb al-'amanât 207). Die hebräische Uebersetzung (ed. Slucki 103) lautet: אבל אומר שאנשים ממי שנקראים יהודים מצאתים אומרים בהשנות וקוראם אותה העתקה וכו'.

[2]) אן קומא ממן יתממן באליהודיה יזעמן אן הדה אלמואעיד ואלנחמות כאנת כלהא פי בית שני ואנקצת ולם יבק מנהא שי אלך (ib. 247). Hebräisch (ib. 126): ואחר הפירושים האלה אדבר על מי שהגיעני כי יש אנשים שנקראים יהודים חושבים כי אלה המועדים כלם ואלה הנחמות היו כלם בבית שני ועברו ולא נשאר מהם דבר וכו'.

[3]) Orient 1850, S. 410. Vgl. s. Beiträge z. Gesch. d. Kabbala I, 53 u. II, 78.

[4]) Jellinek schreibt nach Scharastâni Jud'anija, doch ist die richtige Lesart Judganija, wie bei Kirkisâni und Hadassi.

[5]) Dieser Ansicht sind auch Pinsker (Likkute Kadmoniot, p. כה) und Graetz (Gesch. d. Juden, Bd. V, Note 18).

[6]) Gesch. d. Karäerthums I, S. 81.

[7]) Gesch. d. Attributenlehre S. 84, A. 144.

[8]) Frankel's Monatsschrift 1861, S. 177, wiederholt in seinen Studien etc. 157 ff. Vgl. auch noch Monatsschrift 1855, S. 393.

diesem sollen nämlich die Karäer, einigen arabischen Secten folgend, die Seelenwanderung gelehrt haben, und er schliesst daraus, dass Saadja auf jene in seiner Polemik zielt. Ihm schliesst sich auch Rapoport an[1]). Nun hat aber Schmiedl für seine Behauptung keinen einzigen zwingenden Beweis beizubringen vermocht. Denn die ʿAbdija (so und nicht Obadija) war eine arabische Secte und hat mit Abu ʿIsa oder Obadja aus Jspahan gar nichts zu thun[2]). Die verschiedenen Erschwerungen aber, welche die Karäer beim rituellen Schlachten beobachten, haben nichts mit der Lehre von der Seelenwanderung gemeinsam, sondern sind auf ganz andere Gründe zurückzuführen. Viele karäische Autoritäten waren nämlich der Meinung, dass es in der Diaspora überhaupt verboten sei zu schlachten, indem sie sich auf Lev. c. 17 stützten[3]). Und auch Hadassi, der durchaus nicht zu der erschwerenden Partei neigt, sagt, dass es am besten sei, sich vorläufig des Fleischgenusses zu enthalten, da man niemals sicher sei, ob alle Bedingungen beim Schlachten erfüllt wurden[4]). Dann hat es Schmiedl unterlassen nachzuweisen, dass die Karäer auch die Verheissungen der Propheten als bereits in Erfüllung gegangen betrachtet hätten. Und endlich wäre gar nicht einzusehen, warum Saadja die Karäer nicht ausdrücklich hätte nennen sollen, da er auch ʿAnan und Benjamin Nahawendi namentlich anführt[5]).

Eine dritte Ansicht stellte endlich Guttmann auf[6]), nämlich, dass an diesen beiden Stellen nicht von einer Secte

---

1) Einleitung zu Abr. b. Chija's הגיון הנפש, S. LII. Vgl. auch sein תולדות רבינו סעדיה, Anm. 9, wo es heisst: והתבונן בלשונו שכתב ממי שנקראים יהודים.

2) Vgl. Frankl, ein mutʿazilitischer Kalâm aus d. X. Jahrhundert, S. 40.

3) S. darüber ausführlich Hadassi, Eschkol Alfab. 228 ff.; Aron ben Elia, Gan Eden, ענין שחיטה c. 7—8 und Baschiazi, Aderet Elijahu ענין שחיטה c. 12. Die Angabe eines Karäers (Likkute Kadmoniot 74), dass auch Saadja dieser Ansicht gewesen sei, ist falsch, da dieser in s. Comm. zu Daniel 10, 3 (angeführt von Margoliouth, A Commentary of Daniel by Jephet, Preface p. VII) ausdrücklich das Gegentheil behauptet: אן ... יסראייל פי אלנאלות לים יחרם עליהם אכל אללחם אלך. Vgl. noch Rapoport's תולדות רבינו סעדיה Anm. 39 und Monatsschrift 1883, S. 231.

4) Eschkol Alfab. 233: מעמי דברים רבים יש בכל מיני זביחה כמה וכמה, וראיות רבות הרבו משכילי נ״ע בזביחה ומעט ספרנו מכמה, ואשרי מי שינזר מכל זביחה בנפש שלימה, עד יום נדחי ישראל יקבץ אלהים ירושלימה, ואז תרצה כל זביחתך.

5) Vgl. jedoch Kaufmann, a. a. O.

6) Die Religionsphilosophie d. Saadja, S. 214, A. 1.

gehandelt werde, sondern von Juden, die ketzerische Ansichten hegten, und denen Saadja darum die Zugehörigkeit zum Judenthum absprach. Dieser Ansicht sind auch Bacher[1]) und Schreiner[2]). Letzterer führt auch eine Parallele aus Ibn Ḥazm's Kitâb al-milal w-al-niḥal an, wo dieser muhammedanische Schriftsteller die Anhänger der Lehre von der Seelenwanderung unter den Arabern gar nicht als Moslime betrachten wollte. Doch ist auch hier nicht der Beweis erbracht, dass Saadja etwa so intolerant war, Anhänger solcher Ansichten nicht mehr für Juden zu halten.

Aber auch hier bewährt sich das alte Wort: דברי תורה עניים במקום זה ועשירים במקום אחר. Unlängst hat Harkavy den ersten Abschnitt von Kirkisâni's Kitâb al-'anwâr veröffentlicht[3]), und in dieser nach vielen Seiten hin interessanten Publication finden wir auch, dass es wirklich unter den Karäern Leute gegeben hat, die den von Saadja bekämpften Ansichten gehuldigt haben, aber dass es nur ein bestimmter Theil der Karäer war.

Was nun den Glauben an die Seelenwanderung betrifft, so heisst es im 13. Capitel, wo Kirkisâni über die Lehren ʿAnan's berichtet, folgendermassen: „Auch wird von ihm (Anan) erzählt, dass er eine Seelenwanderung angenommen und darüber eine Schrift verfasst hat. Viele unter seinen Anhängern folgen dieser Ansicht. Wir werden nun diese Lehren im Folgenden anführen und widerlegen[4])". Wie wir also sehen, waren es ʿAnân und seine Anhänger, die ʿAnanija, welche dieser Lehre huldigten[5]). Die späteren Karäer aber wichen

---

[1]) Die Bibelexegese d. jüdischen Religionsphilosophen vor Maimûni S. 41.

[2]) Der Kalâm in d. jüd. Litteratur (Wissensch. Beilage zum 13. Bericht d. Lehranstalt für die Wissensch. d. Judent. zu Berlin) S. 66. Vor diesen Gelehrten erklärte schon auf solche Weise den Ausdruck Saadja's in Bezug auf die Lehre von der Seelenwanderung Leon de Modena in s. ארי נוהם, S. 32.

[3]) Jzwjestija Karaima Abu-Jusufa Jakuba al-Kirkisâni ob jewrejskich sektach (die Nachrichten des Karäers Abu-Jûsuf J'akûb al-Kirkisâni über jüdische Secten), in den Memoiren der oriental. Abtheilung der archäol. Gesellsch. zu Petersburg, Bd. VIII (1894), S. 247—321. Die Hauptquelle für Kirkisâni bildete David al-Mikmâs' Schrift בתאב אלצראה.

[4]) וחכי ענה אנה כאן יקול באלתנאסך ואנה דון פיה כתאבא ניר אנא קד ראימא קימא מן אצחאבה ירון הדא אלראי וסנדכר קול מן קאל באלתנאסך ואלתכריר ואלרד עליהא פימא בעד.

[5]) Vielleicht waren auch jene Juden, von denen ʿAbd al-Kâhir al-Bagdâdi in s. Kitâb al-fark bein al-firâk f. 103 (mitgetheilt v. Schreiner,

hier, wie in vielen anderen Punkten, von ʿAnan, den sie nur als den Vorläufer des ächten Karäismus betrachteten, ab[1]). Ausser Kirkisâni, der in der That das 17. Capitel des dritten Abschnittes seines Werks der Widerlegung dieser Lehre gewidmet hat[2]), hat auch der ein Jahrhundert nach ihm lebende karäische Religionsphilosoph Josef al-Basîr, ein Zeitgenosse des Gaon Samuel Ibn Chofni, in seinem מחתרי (hebräisch: ספר נעימות) gegen die Metempsychose, die er als eine Lehre der ʿAbdija bezeichnet, ausführlich polemisirt[3]). Auch Jehuda Hadassi, der sie für eine Lehre der ʿAbdija und Mugbira ausgiebt, bekämpft sie in seinem אשכול הכופר äusserst heftig und nennt sie falsch, lügnerisch und frevelhaft[4]). Ebenso verwirft sie Aron b. Elia in s. Ez Chajim c. 111. Wir wissen nun nicht, was ʿAnan bewogen hat, dieser Lehre, die er doch gewiss bei den Arabern kennen gelernt hat, zu huldigen[5]), und warum die späteren Karäer sie so heftig von sich weisen; aber jedenfalls liegt kein Grund vor, die Angaben Kirkisâni's zu bezweifeln.

Dass nun Karäer der Ansicht waren, die Trostreden der Propheten wären bereits zur Zeit des zweiten Tempels in Erfüllung gegangen, wissen wir aus der Chronik Abraham Ibn

---

Revue des Études juives XXIX, 212) berichtet, dass sie eine Seelenwanderung angenommen und als Beweis dafür die Verwandlung Nebukadnezar's in ein Thier angeführt haben, ebenfalls Anhänger ʿAnân's.

[1]) S. Pinsker, a. a. O., p. יח ff. und Graetz a. a. O., Note 17.

[2]) In einem Stück aus einer Schrift Kirkisâni's, abgedruckt bei Hirschfeld, Arabic Chrestomathy, S. 116—121, die der Herausgeber irrthümlich als dessen ספר המצות bezeichnet (s. Revue des Études juives XXV, 155), die aber nach einer Mittheilung Harkavy's im היקב (Petersburg 1894) ebenfalls das Kitâb al-'anwâr ist, heisst es zum Schlusse: ואלאן נגזרף אלי אלרד עלי מן קאל באלתנאסך מן אלשאנית וגירהם. Da nun dieses Stück das 16. Capitel des dritten Abschnittes des Kitâb al-'anwâr bildet, so hat Kirkisâni die Ansicht ʿAnan's im 17. Cap. dieses Abschnittes widerlegt.

[3]) Ein Capitel dieser Schrift heisst im arab. Original (bei Frankl, Beiträge z. Litteraturgesch. d. Karäer, Wissensch. Beilage zum 5. Bericht d. Lehranstalt etc., S. 18): באב פי בטלאן קול אצחאב אלתנאסך. Dagegen in der hebr. Uebersetzung (s. Steinschneider, Cat. Leyden 166; Pinsker, a. a. O. S. 199): הבטלת דברי אלעבדיאי שיאמר כי הרוח תצא מן האדם ותכנם בבהמה.

[4]) Alfab. 96: ואם כן בטלו ושבתו והושחתו דבריהם אשר הם שקר וכזב ורשע לפני תורת אלהינו ולפני כל יראיו חסדי ומשכילי עמו וכו'.

[5]) Sollte dies vielleicht mit der von Saadja (Emunoth c. VI) angeführten Ansicht ʿAnan's, dass das Blut die Seele ist, zusammenhängen?

Dâud's[1]). Doch fehlte bisher jede nähere Angabe, welche diese Aussage bestätigen könnte; auch finden wir derartige Ansichten in den bisher bekannten karäischen Bibelcommentaren oder sonstigen Werken nicht. Aber hier ist es wiederum Kirkisâni, durch welchen die Worte Ibn Dâud's ihre volle Bestätigung erhalten. Im 19. Capitel, wo von den verschiedenen Ansichten der zeitgenössischen Karäer gesprochen wird[2]), heisst es: „Die Karäer von Chorasân und Ḡebal (Medien) glauben, dass der verheissene Messias bereits gekommen sei und dass der Tempel (von dem die Propheten reden), derjenige sei, den Zerubabel erbaut hat. Ein anderer ist nicht zu erwarten[3])". Auch hier vernehmen wir allerdings die näheren Einzelheiten nicht, vielleicht aber ist diese Ansicht auf das Liebäugeln mit dem Christenthum, das wir bei ʿAnan und den älteren Karäern wahrnehmen, zurückzuführen.

Da also den von Saadja bekämpften Ansichten nur ein Theil der Karäer gefolgt ist, so ist es leicht erklärlich, warum er sie nicht als die der Karäer bezeichnet. Dass er aber die Anhänger dieser Ansichten als „Juden nur dem Namen nach" bezeichnen zu dürfen glaubte, braucht bei dem Standpunkte, den er der karäischen Secte gegenüber eingenommen hat, nicht erst gerechtfertigt zu werden.

---

1) וכשהשלמנו סדר הקבלה נזכיר זכרון דברי מלכי ישראל בבית שני להוציא מלבן של צדוקים שאומרים כי כל הנחמות הנאמרות בנביאים כבר קבלום ישראל בבית שני ונפרש כי לא כן הדבר ונפרש נבואת זכריהו שאמר לו הקב"ה רעה ספר הקבלה) את צאן ההרגה ונבאר את כל הנבואה וכו', ed. Neubauer, S. 81—82). Was nun Abraham Ibn Dâud's Erklärung von Zach. 11, 7 ff. anbetrifft, (s. Kimchi z. St.), so ist sie wahrscheinlich ebenfalls gegen die Karäer gerichtet, denn diese bezogen diese Prophetie auf die Rabbaniten, s. ספר העשר z. St. (vgl. auch Jefet's Comm. zu Hohel. 3,1—2, ed. Bargès, p. 38).

2) Im zweiten Capitel, welches eine Aufzählung aller geschilderten Secten enthält, sagt Kirkisâni, dass man unter den zeitgenössischen Karäern kaum zwei finden dürfte, die in Allem übereinstimmten: פאמא קראיין אהל הדא אלעצר . . . פאנך לא תכאד תגד אתנין מהם מתפקין על כל שי בל הדא יכאלף הדא פי שי והדא יכאלף הדא פי אשיא.

3) ומן קראיין כראסאן ואלגבאל מן יזעם אן אלמסיח אלמועוד בה קד גא ונפד כדלך אלבית הו אלדי בנאה זרבבל ולם יבק גירה.

Das talmudische Lexikon יחוסי תנאים ואמוראים und Jehuda b. Kalonymos aus Speier.

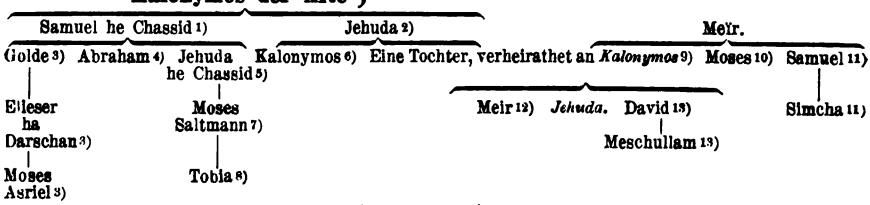
Von

A. Epstein.

(Fortsetzung.)

II. Eltern und Verwandte Jehuda's.

Jehuda stammte von einem berühmten Geschlechte ab. Sein Vater Kalonymos war Gelehrter, Vorsteher in Speier und bei Hofe angesehen. Besonders konnte sich Jehuda mütterlicher Seite seiner Ahnen rühmen, welche bis in's zehnte Jahrhundert hinaufreichten, und neben den Kalonymiden, welche aus Italien nach Mainz einwanderten, die Begründer der Cultur der Juden in Deutschland und Nordfrankreich waren. Die Mutter Jehuda's war eine Enkelin Kalonymos' des Alten, des Enkels Elieser's des Grossen, der seinerseits wieder ein Urenkel Abun's des Grossen war (Zunz, Litg. 111). Die Gelehrsamkeit und Frömmigkeit waren in der Familie Jehuda's gleichsam hereditär. Sein Gross-Onkel Samuel he-Chassid, Samuel's Söhne Abraham und Jehuda, seine Brüder Meïr und David, sein Vetter Simcha b. Samuel zählten zu den grössten Gelehrten des 12. Jahrhunderts. Sie waren neben einigen anderen deutschen Gelehrten die Begründer einer Wissenschaft des Talmud. Die deutschen Talmudisten blieben nicht bei der Methode der Franzosen stehen, denen das Studium des Talmud als Exercitium für ihren Scharfsinn diente, auch gaben sie sich nicht mit den trockenen Codificirungen der Spanier zufrieden. Die Deutschen gingen auf die Quellen des Talmud, wie Mechilta, Sifra und Sifre ein, behandelten die Texte kritisch und suchten die Gesetze ausfindig zu machen, nach welchen sich die Traditionslehre entwickelte. Es wird für die Litteraturgeschichte des 12. Jahrhunderts von Nutzen sein, die Familie Jehuda's näher kennen zu lernen. Ich gebe zu diesem Zwecke seine Stammtafel mit Anmerkungen, welche Belege aus dem Lexikon und Notizen über Thatsachen bringen, welche noch wenig gekannt sind.



1) Lexikon I, 312: כל זה שהתקתי מכתיבת רבנא שמואל בן רבנא קלונימום הזקן זקני אבי אב אמי ול"ע . . . ; ibid. 138b: ושמעתי מרבנא שמואל דוד אמי ול"ע; II, 210: ספירש ר' שמואל דוד אמי ז"ל, vgl. Rabbinowitz, Voirede zu יחוסי תנאים ואמוראים. — Kalonymos d. A. war Rabbiner in Mainz (Pardes § 75. 88. 245. 290). § 189 heisst es dort: . . . ואמר הרב המורה ר' קלונימום. Er flüchtete sich während des ersten Kreuzzuges (1096) von Mainz (Eleasar Rokeach in מצרף לחכמה, S. 42, ed. Odessa) nach Speier, wo er zusammen mit Abraham b. Meïr ha-Kohen ein Urtheil unterschreibt (Resp. Meïr Rothenburg, ed. Prag, § 501). Er starb 1126 und konnte wegen der Belagerung Speiers nicht bestattet werden, später wurde die Leiche in Mainz beigesetzt (Elieser b. Natan אבן העזר, p. 38b, Or Sarua II, § 424, vgl. Wiener, Monatsschrift, 1863, S. 164). Samuel stand damals noch im Knabenalter und wurde von Eleasar Chasan erzogen (Eleasar ibid.). Samuel hatte in Speier sein Lehrhaus (Brüll, Jahrbücher, IX, 32). Von seinen Schülern sind bekannt: seine beiden Söhne (Brüll, ibid.); David aus Münzenberg s. Anmerkung 13; Salomon, der Verfasser des Werkes משמים של חימש, Cod. Paris 353[3]; der Verfasser des RABD-Commentars zu Tamid und des Commentars zum Sifra, Cod. München 59, vermuthlich Baruch b. Isaac aus Regensburg, s. cap. III. Von den Werken Samuels werden erwähnt: ein Commentar zur Bibel, in dem erwähnten Pariser Codex und in dem Werke seines Enkels Elieser ha-Darschan, Cod. München 221[10]; ein Commentar zum Sifra in Cod. München 59 und in dem Commentar Simsons aus Sens zum Sifra S. 10b und 53b; ein Commentar zum Tractate Tamid, citirt in dem Commentar zu Tamid, welcher dem RABD zugeschrieben wird. Höchst wahrscheinlich ist Samuel auch der Verfasser der ersten Paragraphen des ס' חסידים, ed. Mekize Nirdamim. Das Buch ist überschrieben: שמואל, dann folgen die Worte מוד יראי אלהים, welche den Zahlenwerth von Samuel haben (s. Wistiniecki am Schlusse, S. 490).

2) Bis jetzt nur aus dem Münchener Commentar zum Sifra bekannt, s. Steinschneider in Geiger's jüd. Zeitschrift X, 315. S. 339b, 353b und 354a heisst es dort[1]): הקשה הרב רבינו יהודה בן רבינו קלונימום; S. 365a deutlicher: הקשה הרב רבינו יהודה אח מורי שיחיה; und S. 366b: הקשה לנו מורי הרב מפי אחיו. Jehuda war also Bruder Samuel's und wohl der Vater der Mutter Jehuda's des Lexikographen, der somit nach seinem Grossvater benannt wurde. Jehuda den Grossvater meint Jehuda, wenn er I, 255b sagt: . . . ואבינו ר' יהודה מפירש. Möglich auch, dass ואבינו aus ואבי אמי verschrieben ist. Zunz (Litg. 325) kannte diesen Jehuda nicht. — Cod. Oxford 1206 (Neubauer S. 423) wird ein Moses b. Kalonymos ha-Zaken erwähnt; ich weiss nicht, ob dieser der Ahn der Kalonymiden oder ein dritter Sohn des Kalonymos aus Speier ist.

---

1) Ich citire nach meiner Abschrift des Münchener Cod.

3) In dem Sagen-Buche bei Brüll, Jahrbücher IX, 45 wird erzählt: ממשה במרת גאלדה בת ר' שמואל בנו (l. אביו) של הר"ח . . . ונתעברה הר"ר אליעזר דרשן מווירצבורג. In der That nennt Elieser b. Moses ha-Darschan in seinem ספר הנימטריאות (Cod. München 221[10]) Samuel he-Chassid „זקיני", s. H. B., XIV, 64. Elieser lebte demnach in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, und daher kommt es, dass er schon von Abraham b. Asriel (schrieb gegen 1240) erwähnt wird (Magazin XIII, 167). Sein Sohn Moses ha-Darschan lebte gegen 1280 (Zunz, Litg. 622, s. meinen Moses ha-Darschan aus Narbonne, S. 14). Einen משה ב"ר אליעזר הדרשן führt ס' הגן c. 2 an, ein Moses Asriel b. Eleasar (Elieser) ha-Darschan lebte im Jahre 1271 (Meïr Rothenburg, Resp., ed. Lemberg, § 310, ed. Bloch, S. 290, vgl. Resp. zu Maimuni הלכות אישות, N 25), und einen Asriel b. Elieser kennt Zunz (zur Geschichte 100). Elieser ist der Verfasser des Jezira-Commentars Cod. Leipzig XXX.

4) Er war Lehrer Jehuda's, s. cap. III.

5) I, 35 . . . קבלתי מן ר' יהודה חסיד בן רבנא שמואל דוד אמי, vgl. Rabbinowitz, Vorrede.

Jehuda übersiedelte von Speier nach Regensburg (S. Luria, Resp. 29), wahrscheinlich im Jahre 1195 oder 1196, als die Juden in Speier bedrängt waren (Ephraim aus Bonn in Hebr. Berichte, S. 74, vgl. Aronius, Regesten S. 151) und die in Regensburg viele Rechte genossen (Aronius, S. 139). Das Buch der Frommen betont an einigen Stellen, man solle den Ort, wo eine Gefahr vorhanden ist, ohne Weiteres verlassen (ed. Mekize Nirdamim, § 165. 257. 372). Am Sabbat פ' זכור, 9. Adar 4977 (18. Februar 1217) erkrankte Jehuda (Kerem Chemed VII, 71, תתקע"ו ist ein Fehler, denn das Jahr 4976 war ein Schaltjahr und פ' זכור fiel nicht auf שבת תצוה, wie dort angegeben wird, sondern auf שבת צו), und am folgenden Mittwoch, 13. Adar (22. Febr.) ist er gestorben. Eleasar Rokeach berichtet in der Vorrede zu ס' החכמה: ועתה ב"ג לאדר תתקע"ג (l. תתקע"ז) לפרט נחסרנו צדיק יסוד עולם ומקור מים חיים גולת עליות אשר ידע ולמד סוד התורה הוא רבי ומורי רבנו יהודה חסיד בן א"ר שמואל החסיד בן רבנו קלונימוס הזקן כלי חמדה שר התעודה (Dukes, Ben Chananja IV, 248).

Auch hier ist תתקע"ג (aus תתקע"ז) verschrieben, denn auch 4973 war ein Schaltjahr, und פ' זכור fiel auf שבת ויקרא. Dass Jehuda im Jahre 4977 gestorben ist, erzählt Eleasar Rokeach auch in seinem Commentare zu den Gebeten (s. c. III), so auch bei Juchassin und Schalschelet. Ueber Jehuda's Mystik s. meinen Artikel in החוקר II, 37.

6) III, 212a: ומשום דודינו רבנא קלונימוס בן רבנא יהודה פ' תנוך תוך . . . ונוך. Es hat zwei Kalonymos b. Jehuda הבחור gegeben (Zunz, Syn. Poesie 196, Litg. 164). Der eine lebte in Mainz Anfangs des 12. Jahrhunderts und war Zeitgenosse des Eljakim b. Joseph, des Lehrers Eliesers b. Natan (ראב"ן, § 19). Wahrscheinlich ist er der Oheim des Verfassers des Raschi zugeschriebenen Commentars zur Chronik (II, 4, 7. S. Kerem Chemed V, 242 und Mag. XIII, 183). Der spätere Kalonymos b. Jehuda lebte gegen 1160 und war Zeitgenosse des Isaac b. Schalom, des Grossvaters des Isaac Or Sarua (Or Sarua zu Baba batra, § 176, vgl. Chajjim Or Sarua, § 167 und Monatsschrift 1871, S. 257). Unser Lexikon kann nur den späteren K. b. J. gemeint haben, und wir dürfen wohl annehmen, dass er der Bruder der Mutter des Verfassers war. Es sei noch erwähnt, dass auch Eleasar Rokeach einen Kalonymos b. Jehuda zum Oheim hatte (Cod. Oxford 1204, Zunz Litg. 166).

7) Einen Sohn Jehuda's Namens Moses nennt das Testament Jehuda's, Cod. Hamburg 330[2]: צוה לבנו משה שלא יבא בממשלת הגאונים מווירצבורג. Salman, ein Sohn Jehuda's wird im Sagen-Buche bei Brüll

(Jahrbücher IX, 33)[1]) und in ס' הנן c. 4 erwähnt. Brüll vermuthet, Moses und Salman wären Namen einer und derselben Person, wobei Salman (Saltmann) Beiname sein soll. Er combinirt diesen Sohn Jehuda's mit dem ר' משה בלטמן מרינגשבורק in Litbl. des Orients 1850, S. 558. In der That heisst ein Sohn Jehuda's bei Schiller-Szinessy Cat., p. 159 ולמן, auch Cod. Oxford 1204 hat: ממעמי רבי יהודה חסיד וצל המתקתי זה, והקשה לו הר"ר ולטמן בנו וצ"ל. Dass Saltmann ein Beiname zu Moses ist, beweist Cod. Oxford 1208[4]: כך מצאתי אני יחיאל שכתב אבי ר' משה המכונה ר' זלמן (vgl. Zunz, Ritus 197). Es ist daher wahrscheinlich, dass unter Moses, Salman und Saltmann ein und derselbe Sohn Jehuda's gemeint sei. Aber der im Litteraturblatte erwähnte Moses Saltmann (Baltmann) ist ein anderer Gelehrter und lebte viel früher. Dort heisst es: מכאן ואילך אשתיק לשון הר' משה (בלטמן?) מרינגשבורג שכתב לפני ריב"א, und bekanntlich lebte ריב"א, der Tossaphist, in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, also um 3 Generationen vor Moses dem Sohne Jehuda's. Hier ist von einem älteren Moses Saltmann die Rede, der Schüler des Isaac b. Ascher des Ersten war und die Tossaphot desselben aufzeichnete, s. Dembitzer, ראב"ד, § 172, Anmerkung 57. Diesen meint auch Or Sarua zu Aboda sara § 284, wenn er sagt: כתב הר' משה ולטמן וצל שבא מעשה לפני רבינו יב"א וצל . . . Jehuda he-Chassid werden ohne jede Begründung noch zwei Söhne zugeschrieben: Aharon und David. Aharon basirt auf dem sehr corrumpirten Texte bei Sal. Luria (Resp. 29); er wird sonst nirgends als Sohn Jehuda's genannt. David b. Jehuda he-Chassid, der Verfasser von mystischen Schriften (Steinschneider, Cat., p. 2415), war sicher nicht der Sohn des Jehuda he-Chassid aus Regensburg, sondern eines späteren Jehuda he-Chassid, wie Luzzato richtig bemerkt hat (H. B. IV, 98). Er citirt häufig den Sohar, nicht nur in seinen Schriften אור ורוע und מראות הצובאות, wie Luzzatto versichert, sondern auch in dem Werke ס' הגבול, welches ich untersucht habe. Es ist eigentlich ein Commentar zum אידרא רבא. Der Verfasser citirt den Sohar zumeist in hebräischer Uebersetzung, zuweilen aber auch in dem ursprünglichen aramäischen Dialekte, wobei er den Sohar מכילתא דרשב"י nennt. Er kennt schon die ausgebildete spanische Kabbala, und scheint selbst ein Spanier gewesen zu sein. Das auf ס' הגבול folgende Buch מדות של מעשה בראשית ומעשה מרכבה führt den Sohar nicht an, ist aber von demselben David verfasst, der nicht vor dem 14. Jahrhundert gelebt hat.

Merkwürdigerweise beschäftigt sich Gross in seinem „Die Söhne des R. Jehuda b. Samuel Chassid" betitelten Artikel (Magazin I, 106) ausschliesslich mit den Pseudo-Söhnen Jehuda's, nämlich mit Ahaon und David, ohne dessen echten Sohnes, Moses Saltmann[2]), auch nur mit einer Sylbe Erwähnung zu thun.

Ueber einen dritten vermeintlichen Sohn Jehuda's, Namens Samuel, s. Brüll, Jahrb. IX, 45. Auch Ende Juchassin, ed. Krakau, steht רבי אבי ר' יהודה statt שמואל בן ר' יהודה. —

8) רבנו טוביה נכד ר' יהודה החסיד wird in einem Supercommentare zu Raschi bei Schiller-Szinessy, Cat., p. 66 erwähnt. Auch Luzzato bringt aus einem Bibel-Commentare רבנו טוביה חקנו החסיד (Kerem Chemed VII, 68). Er könnte der von Herz Treves vor ברכו angeführte Erklärer

---

1) Unrichtig ist es, wenn das Sagen-Buch Salman Schüler des Ephraim aus Regensburg sein lässt: Ephraim soll schon 1175 gestorben sein (Juchassin), jedenfalls konnte er nicht Lehrer Salman's gewesen sein.

2) *[Ueber den Namen vgl. Schiller-Szinessy, catalogue of hebrew manuscripts . . Cambridge. p. 160, n. 1. D. K.]*

sein, welcher sagt: כדפירש זקיני הר״ח בפי׳ שיר של יחוד. Jedenfalls ist dieser Anonymus nicht Elieser ha-Darschan, wie Brüll (ibid. S. 45) angiebt, denn Elieser war Neffe und nicht Enkel Jehuda's, was Brüll selbst zugiebt.

9) Genannt הפרנס (Litg. 309), war bei Hofe angesehen (Meïr Rothenburg Resp., ed. Prag, 932).

10) III, 132b: ממורי הרב ר׳ משה בר מאיר דודי אחי אבא זל״ע, s. cap. III.

11) I, 114a: וראיתי להעתיק הלי דאין מעולה בדמים כמו שכתב ר׳ שמחה בר שמואל קרובי . . . , I, 217b: והובררנו אני הסודר וחבירי ר׳ נתן בר שמעון ור׳ שמחה בר שמואל לבתי דין וכך הרצנו . . . , III, 396b: אעתיק מכתיבת הר׳ שמחה בר שמואל בצל שעקרו בשביעית . . . ; hier führt Simcha einige Mal Isaac aus Siponte an.

Ueber den berühmten Gelehrten Simcha b. Samuel aus Speier s. Zunz, Ritus 27, Litg. 309 und Michael, אור החיים. Simcha nennt Kalonymos b. Meïr Onkel (Meïr Rothenburg a. a. O., Or Sarua zu Baba kamma, § 460 und Chajjim Or Sarua, § 80). Ob von väterlicher oder mütterlicher Seite, ist natürlich fraglich. Nach Michael soll unser Lexikon תוספות והדושים des Simcha anführen. Seinen Commentar zum Sifra erwähnen Or Sarua I, 333. 336 und Machsor Nürnberg (Mag. XIII, 190) Aus Or Sarua Alphabet, § 44 scheint zu folgen, dass Simcha auch die Mechilta commentirt hat (nicht den Midrasch Tadsche, wie Zunz Litg. meint).

12) I, 274b: ואחי הרב ר׳ מאיר בחיבורו בספרי על ההיא שאם נפל לתוכו מקדשו ראיות ברורות ומרוחות ומחוורות מן המשנה ומן הברייתא ומן הירושלמי . . . ; I, 309 sammelt der Verfasser die Stellen, in welchen der Talmud Worte der Bibel durch Zerlegung in zwei Theile erklärt, und sagt: כל זה העתקתי מכתיבת גלילי ידי רבנא שמואל בן רבנא קלונימוס הזקן זקיני אבי אב אמי זל״ע[1]) ומעט מזעיר משלי ומשום דודינו רבנא קלונימוס בן רבנא יהודה פ׳ תנוך תוך ונוך . . . ואחי הרב ר׳ מאיר חיבר והוסיף את אלה שאכתוב . . . ע״כ הוסיף אחי הרב ר׳ מאיר תיבות של נוטריקון. I, 388a: ואחי הרב ר׳ מאיר היסיף גם הוא להביא הרבה . ובמידות ל״ב שיסד ר׳ אלעזר בנו של ר׳ יוסי הגלילי בכל מדה שדרש שהאגדה נדרשת דרש והביא כיוצא בו. III, 76a: ומצאתי בחיבור אחי הרב ר׳ מאיר מפרש בשם ר׳ הלל דקא דייק אתם וביתכם וב״ת לא איקרי אלא נשואה . . . . S. über Meïr b. Kalonymos Zunz, z. Gesch. 53. Aus den Citaten Jehuda's folgt, dass Meïr den Sifre und den Sifra commentirt hat. Simson aus Chinon citirt den Commentar Meïr's zur Mechilta (Keritut V, S. 69, ed. Verona 1647). Erklärungen Meïr's zu Sifra bringt auch der Münchener Sifra-Commentar fol. 294a und 380a.

13) S. Mag. IV, 210 und X, 69. Auch David aus Münzenberg wird als Neffe des Kalonymos b. Jehuda genannt (Chajjim Or Sarua, § 221). Er war Lehrer des Simson aus Sens und Schüler des Samuel he-Chassid. Simson in seinem Commentare zu Sifra, folio 34a (ed. Warschau): כך שמעתי ממורי הר׳ דוד בר קלונימוס ממינצבורג und folio 53a wieder: כך פירש לי מורי הרב ר׳ דוד בר קלונימוס משום רב שמואל בר קלונימוס . . . Durch David scheint Simson eine Erklärung des Meïr b. Kalonymos erfahren zu haben (zu Kilajim VIII, 6).

Meschullam b. David wird Or Sarua zu Baba kamma, § 440, Baba batra § 220 und Chajjim Or Sarua, § 103. 221 angeführt. Cod. Oxford 370[7] enthält einen Commentar zum Tractat Schekalim von einem Meschullam, der Erklärungen von seinem Vater, von מורי הרב ר׳ דוד בר קלונימוס, auch von מורי הרב ר׳ שמואל anführt.

---

1) Der Schüler Samuel's schreibt in dem Sifra-Commentare Cod. München 59, folio 309b: כרמל רד ומל. פי׳ נוטריקון. וכן הוא אומר דדרשנין נוטריקון בצקלנו ויצק לנו ואכלנו. וכן הוא אומר בבנף ועננים נתעלסה . . . (aus Menachot 66b).

III. Lehrer und Zeitgenossen Jehuda's. Der sogenannte RABD-Commentar zu Tamid und der Commentar zu Sifra, Cod. München 59.

Jehuda nennt in seinem Lexikon als seine Lehrer folgende Namen: Abraham b. Samuel. I, 258a: כך שמעתי ממורי . . . כך קבלתי מפי מורי הרב ר' אברהם ב"ר שמואל; III, 56a: ר' אברהם בן רבנא שמואל דוד אמי. Dies ist der Bruder des Jehuda he-Chassid. Er wird zu den Rabbinern Speiers gerechnet (Rokeach, § 257 und 468) und schlechthin ר' אברהם משפירא genannt (Zunz, Litg. 283). Während sein Bruder Jehuda nach Regensburg auswanderte, scheint Abraham in Speier verblieben zu sein [1]).

Ascher (Aschel?). I, 6, II, 134b, und III, 56a: ומורי וקבלתי ממורינו ורבינו אשר ול"ע כי כך; I, 56a: רבינו אש' אמר לי הה משפט מלכי מצרים שכל מי שברח להמלט שם אפילו מחמת מרדין או אפילו מדד במלכות ודינו להרינה שהיה נמלט ולא היה לשום מלך ערשור על מלך מצרים על כך, שהרי ירבעם בן נבט שהרים יד ומרד על אדונו המלך שלמה וברח לשם וקבלו פרעה אע"פ ששלמה נתחתן בו לפי שכבה משפט מלכות מצרים להיות. I, 222a: ונם מורינו ורבינו אשר (?) [2] ול"ע פירש כן.

Ich möchte אשר"ל in אש"ל emendiren und darunter den bereits genannten Abraham b. Samuel erblicken. אש"ל wäre demnach eine Abbreviatur von אברהם בן שמואל [3]), wie ששן eine solche von שלמה בן שמשון ist (Luzzato נחלת שד"ל in Ozar Tob II, 47). Folgender Umstand führte mich auf diese Vermuthung. Jehuda aus Speier sagt in der uns bereits bekannten Stelle: רבינו שמריה מורה צדק הורה דאין הנעלה מועלת

---

[1]) Resp. Sal. Luria 29 muss es demnach heissen: אשר הוליד רבינו אברהם משפירא ואת רבינו יהודא החסיד משפירא אשר הגלה (הגלו nicht) מארץ מולדתו (מולדתן nicht) למדינת רעגנשפורת ע"י מעשה שאשתו ננעה בתיבתו . . .

[2]) Das Fragezeichen rührt von Herrn Büchler her.

[3]) Eine Abschrift des betreffenden Passus, welche ich mir aus Cod. Oxford 2199 nachträglich anfertigen liess, bestätigt meine Behauptung in der glänzendsten Weise. Die Handschrift hat nicht אשר, sondern, wie ich vermuthete, אש"ל, und der identische Wortlaut mit dem Rokeach stellt es ausser jeden Zweifel, dass Eleasar das Lexikon seines Lehrers abgeschrieben hat. Die Abschrift, welche ich Herrn J. Spira verdanke, lautet: ומורי הישיש רבנא שמריא מורה צדק בן הורה דאין הנעלה מועלת לבית שאור, וראה לנו הלי למעשה שהיה לו אנן אחד של עץ . . . ומפני שמורי ול"ע בעל מעשים היה כשפירש לנו ההל' אמר אני רוצה להראות שאין הנעלה מועלת . . . ואמר לנו כמה נדולים דברי חכמים שאמרו חוץ מבית שאור שחימוצו קשה . ונם פ' לע משתמש בהן מצה מצה ממש ולא עיסה . . . כך פ' מורי הישיש ונם מורינו ורבינו אשל"ל זצל ואני הסתר תמה על מה שכתבו משם רבינו הלוי : דאי לאחר אפייה מיירו, וכי לאחר אפייה היא בחמצת . . .

לבית שאור . . . כך פי׳ מורי הישיש ונם מורי רבינו אש״ל וצ״ל[1]) (Rokeach § 250, s. cap. I).

Auch Hagahot Maimoniot הלכות חמץ ומצה V, 21 sagen in dieser Angelegenheit aus: . . . וכן פסק ר׳ שמריה ורבינו אש״ל. Statt Aschel haben nun andere Autoren Abraham b. Samuel. So Rokeach, § 257: ורבותינו וצ״ל בשפירא רבינו שמריה ורבינו אברהם ורבינו יהודה אוסרין אפילו אם ינעלנו . . ., Or Sarua, Aboda sara, § 498: ורבינו יהודה בר קלונימום בר מאיר וצ״ל כתב בשם רבינו שמריה וצ״ל ורבינו אברהם וצ״ל[2]) כלי . . . und schliesslich R. Ascher b Jechiel zu Pessachim 30b: וכן נדולי שפירא רבינו שמריה ורבינו אברהם ורבינו יהודה היו אוסרין . . . Es liegt somit nahe, dass אש״ל[3]) mit Abraham (b. Samuel) gleich bedeutend ist. Unter אש״ל ist Abraham wahrscheinlich auch in dem handschriftlichen Commentar zu Sifra, Cod. München 59, gemeint. Folio 280b lautet nämlich: את הנתחים את הראש לומר שראש ופדר אינן מתוחים . . . ורבינו אש״ל מפרש שאינן מתוחין אלא שלימין צריך להעלותן . ורבינו שמואל מפרש הסניא לומר על ראש ופדר שאינן מן הנתחים פי׳ לפי שהתציאן הכתוב מן הכלל של שאר נתחים ללמר שאינו קדוי נתחים[4]).

Moses b. Meir, der Oheim Jehuda's. III, 132b: ממורי הרב ר׳ משה ב״ר מאיר דודי אחי אבא זל״ע . . Er ist mir unbekannt. Moses b. Meir bei Zunz, z. Gesch. 57, und der bei Chaim Or Sarua § 14 lebten später.

Schemarja b. Mordechai. I, 221: ומורי הישיש רבנא שמריא מדה צדק כן הורה דאין הנעלה מועלת לבית שאור, ומפני שמורי זל״ע בעל מעשים היה . . . citirt von Rokeach und Isaac Or Sarua s. oben S. 452. II, 207a: ומורי הישיש רבנא שמריה אסר . . . ע״כ ראית מורי הישיש. III, 223a: ונם שמעתי אני הסודר כך ממורי הישיש רבינו שמריה ותראני המענה בירושלמי. Es ist der bekannte Tossaphist Schemarja aus Speier, Schüler ר״בא, des Aelteren. Er galt als grosse Autorität, und selbst Jacob Tam consultirte

---

[1]) Adler (Annalen, 1839, S. 92) erblickt hier ohne jeden Grund Ascher b. Jacob ha-Levi und verwechselt nebenbei diesen mit Jacob b. Jakar. Einen Ascher b. Kalonymos b. Sabbatai (איש רומי) (Steinschneider in Geiger's jüd. Zeitschrift X, 316) hat es nicht gegeben.

[2]) Auch anderswo nennt Jehuda aus Speier diese beiden Lehrer nebeneinander: (Luzzato, Kerem Chemed VII, 70) ריב״ק ב״ר מאיר כתב בשם רבינו שמריה ורבנו אברהם.

[3]) Nicht zu verwechseln mit אשל als Epitheton nach אשלי רברבי im Talmud (Zunz, zur Gesch. 206). Als solches vgl. ראבי״ן, fol. 154a: אלין אשל הנדול דרב ר׳ אלישור ב״ר נתן, Kol Bo 130d: האשל הנדול רש״י.

[4]) Es ist unbegreiflich, wie Steinschneider (ibid.) es dahingestellt sein lässt, „ob Samuel als רבינו האשל bezeichnet sei". Samuel folgt ja unmittelbar auf האשל und ist anderer Meinung als dieser.

ihn in einem schwierigen Falle. Or Sarua zu Baba batra § 199 erzählt: שמצתי שבא מעשה לפני רבנו תם וצ"ל . . . ונסתפק ר"ת וצ"ל . . ונמלך ברבנו שמריה בר מרדכי ז"ל . . . So viel ist von den Lehrern Jehuda's bekannt. Von seinen Zeitgenossen erwähnt Jehuda: Baruch b. Isaac. I, 175a (auch bei Rabbinowitz Vorrede zu יחוסי תנאים ואמוראים): ועל זו שלח לי אני הסודר הרב ר' ברוך בר יצחק מרצנגשפורנ כך והאיך עיני בזה . . . ואני הסודר כתבתי לרב מה שכתב אדוני נראה לפענ"ד . . . Baruch b. Isaac, der bekannte Verfasser des ספר התרומה, verfasste auch Tossaphot zu mehreren Tractaten des Talmud. Das Meiste in den edirten Tossaphot zu Sebachim gehört ihm. Was aus seinem Commentare zu Tamid angeführt wird, finde ich in dem Commentare zu diesem Tractate, welcher irrthümlich dem RABD zugeschrieben wird. So Tossaphot Joma 16b verglichen mit RABD, ed. Prag, 18b; Tossaphot ibid. 46b heisst es: ושוב מצאתי בתוספות תמיד של ר' ברוך ברבי יצחק שהקשה הקושיא ותירץ כמו שתירצתי . . . וכתב שרבינו נסים וצ"ל הקשה אותה במגילת סתרים . . .; so in dem RABD-Commentare S. 25a, nur steht dort irrthümlich: (statt נסים) ובמגלת סתרים של ר' נחמיה, ferner schreibt Obadja Bertinoro zu Tamid III, 9: כך מצאתי פירוש משנה זו בפירוש רבינו ברוך ב"ר יצחק והוא המחוור שבכל הפירושים diese Erklärung findet sich in dem erwähnten Commentare S. 20a.

Es ist längst bekannt, dass der Verfasser des sogenannten RABD-Commentars zu Tamid ein Deutscher war (s. Michael, אור החיים, S. 28). Nach den erbrachten Zeugnissen wäre er Baruch b. Isaac. Allein der Commentator erwähnt Isaac b. Samuel vier Mal (7a, 7b, 11b, 24b), ohne ihn מורי zu nennen, während wir wissen, dass Baruch dessen Schüler war, und ihm im ס' התרומה den Titel מורי oder מורנו הקדוש beilegt (§ 1. 7. 8. 27 etc.). Dagegen bezeichnet der Commentator Ephraim (b. Isaac) als seinen Lehrer (S. 13a, 22b, 23a), während ihn Baruch in ס' התרומה (52. 166) ohne diesen Titel anführt[1]). Nur ein Mal (§ 106) heisst es dort: . . ועוד אומר מורי הגבור, wobei der Titel הגבור sich auf Ephraim zu beziehen scheint[2]). Aber das Zeugniss R. Meïrs von Rothenburg (des Verfassers der Tossaphot zu Joma) und Obadja Bertinoro's darf wohl diesen Bedenken entgegengestellt werden. Zu beachten ist, dass der Commentator zu Tamid gleich am Anfange schreibt: ופתרונו,

1) Bei ראבן, S. 153a sagt Baruch b. Isaac: ושאלתי לרבותי הרב ר' יצחק והרבי משה . . אך ר' אפרים ושכנגדי חלוק עלי. Gegen Moses, den Sohn Ephraim's, polemisirt Baruch in Or Sarua II, 257.

2) S. Zunz, Litg. 274 und Magazin VI, 120.

הרב ר' שמואל החסיד והרב ר' יצחק בר שמואל נוטין לומר, was auf einen persönlichen Umgang mit diesem beiden Gelehrten zu deuten scheint. Der Verfasser ist übrigens in seinen Ausdrücken nicht genau. Bis S. 11a citirt er den Commentar des Samuel he-Chassid, ohne diesen „mein Lehrer" zu nennen; von S. 19 ab bringt er mündliche Erklärungen mit den einleitenden Worten: . . ומורי הרב החסיד אמר (19a, 19b, 23b, 24a). Michael meinte nun, dieses beziehe sich auf Samuel's Sohn, Jehuda den Frommen. Eine Stelle scheint sogar diese Vermuthung zu bestätigen. S. 19a: ומורי הרב החסיד אמר שמקום התעד היה שם באותו מקום, שהקב"ה מתוועד עם העליונים לנוור נוירות ולעמוק בצורכי עולם, אבל שכינה נכנסת שם לבין ב' הכרובים דרך המפתח או משאר מקום. Dies ist ganz im Geiste Jehuda des Frommen (s. über seinen Kabod החוקר II, 37). Auch im Sefer Chassidim, ed. Mekize Nirdamim, § 1790 heisst es: כתיב אלהי הרים ד' . . . במקום ותעד המלאכים עם הכבוד או באחת הנאיות . . . לנוור על הענין של בני אדם . ואם תאמר למה להם להוועד על ההרים והלא היה בית המקדש . . . Aber Baruch b. Isaac war Zeitgenosse Jehuda's des Frommen (s. Sefer Chassidim, ed. Krakau 1592, 762) und nicht dessen Schüler. Mir ist es daher wahrscheinlicher, dass מורי החסיד sich auf Samuel he-Chassid bezieht.

In dem in Rede stehenden Commentar zu Tamid werden noch erwähnt: Elchanan b. Isaac (11b); die Tossaphot zu Joma, welche unter Isaac b. Ascher Halevi, dem Aelteren, verfasst wurden (21a); Isaac b. Baruch (7a, 7b aus den französischen Tossaphot). Gegen die französischen Tossaphot polemisirt der Commentator häufig. S. 7b: כל אלה דחקים ומה שפירש בתוס' דצרפת בשם ר' יעקב ז"ל ביותר בלא צורך; 12b: וחלק בנפשו, אין נראה יד ורגל להגהו דחוקים ואין נראה שיכלו לקום . . . . והרבה האריך בדבר ועמל הוא לכתבו, מפני שנראה ששמע השומע הדברים ושנה . וחלילה שהלב מחדיד כמהו היו מחשיב הדבר שאפילו לתנוקות אין ראוי לטעות בו. Von seinen eigenen Commentaren erwähnt er den zu Middot (11b) und Menachot (12b). Auch in seinen Tossaphot zu Sebachim (5a Schlagwort לא יביאו) erwähnt Baruch seinen Commentar zu Menachot.

Viel Aehnlichkeit mit dem besprochenen Commentare zu Tamid hat ein Commentar zum Sifra in dem Münchener Codex N 59, und ich vermuthe, dass beide einem und demselben Verfasser angehören. Dem Referate Steinschneider's über den Commentar zum Sifra (Geiger's Jüdische Zeitschrift X, 313) füge ich aus meiner Abschrift folgende Notizen hinzu:

Der Commentar ist breit angelegt und erstreckt sich auf 121 Blättern nur bis Lev. VI, 21. Die irrthümliche Ueberschrift lautet: פירש שעשה מורי הרב רבינו שמואל על ספר הנקרא ויקרא רבה, weil der Commentar mit einem Citate aus Lev. rabba beginnt, und weil der Verfasser häufig Erklärungen im Namen מורי הרב und רבינו שמואל anführt. Ungeachtet dieser sich wiederholenden Anführungen sagt der unwissende Abschreiber auch am Schlusse: ונם כן מצאתי כתוב ספר זה שעשה מורי הרב רבינו שמואל פי' על ספר הנקרא ויקרא רבה. Der Commentator citirt: רבינו אש"ל, 280b, womit meiner Meinung nach Abraham b. Samuel he-Chassid gemeint ist, s. oben S. 452; Ephraim (b. Isaac aus Regensburg): 284a: מכאן דוחין העולם הראייה שמביא ר' אפרים דשחיטה אינה מעונה כלי . . . ; 355a: רבינו אפרים[1]) פי' תותב . . ורבים מגדולי הארץ משיבין על פירושו . . . ; Hillel b. Eljakim und seinen Commentar zum Sifra 277b, 281b und sonst. Jehuda b. Kalonymos, den Bruder Samuels, s. cap. II, Anm. 2; Isaac b. Ascher Halevi 280a und 280b, den bekannten ריב"א; Isaac b. Mordechai 336b, den bekannten ריב"ם; Isaac b. Meir, den bekannten Enkel Raschi's, der von Baruch b. Isaac auch im ס' התרומה § 69 angeführt wird; Meir b. Kalonymos aus Speier 293b und 380a, s. cap. II, Anm. 12; Meir ש"צ 308a; Meschullam 265b, vielleicht ist es der Sohn David's aus Münzenberg, cap. II, Anm. 13; Moses 315b: הרב ר' משה מפרש, vielleicht Moses b. Meir, den Oheim Jehuda's b. Kalonymos vgl. c. II, Anm. 10; Nissim Gaon 333a, 358a; Samuel he-Cassid b. Kalonymos. 271b, und sonst: כך פירש רבינו שמואל ובחינם; 370b: פירש הרב רבינו שמואל בן הרב רבינו קלונימום; 375b: דחק לפרש. An vielen anderen Stellen heisst es bloss פירש הרב שיחיה ופירש לנו מורי על (272b) oder הכא אומר מורי (319b) 343; וכן אותה הלכה אבל לא יכולתי להאריך בכל הלכותיי; 346a: מצא מורי הרב בספר וקן שבא מארץ ישראל. Es ist daher kaum daran zu zweifeln, dass Samuel der Lehrer des Verfassers war. Tobia b. Elieser 317b: וכן פי' הר"ר טוביה בן הרב ר' אלעזר הגדול (!) ובספר לקח טוב. Der Verfasser citirt seine eigenen Commentare zu Sabbat (337b, 353b), Pessachim (369a), Kidduschin (364b), Nasir (358a ובנזיר הארכתי), Chullin (234a, 286b), Schebuot (361a); folio 380b heisst es: והתם בנזיר הארכתי וכן בחולין וכן בפסחים וכן בזבחים. Der Verfasser ist Anhänger der Mystik, folio 291a: יש עשר ענינים קדם שיצא [המאכל] לחוץ, וכמו כן צריך ליתן המעשר, וכנגד עשר דברים שנאמרו

[1]) S. Mordechai Chullin § 623.

בדנן, ותקון ברכת המזיא שיש בו עשרה שמות, וצריך לברך בשתי ידים שיש בהן עשר אצבעות. Es unterliegt keinem Zweifel, dass der Verfasser ein Deutscher und Schüler des R. Samuel he-Chassid war. Er könnte Simcha b. Samuel sein, von dem wir wissen, dass er einen Commentar zum Sifra geschrieben hat (c. II). Allein andere Umstände machen es wahrscheinlich, dass wir es auch hier mit Baruch b. Isaac zu thun haben. Baruch hat unter Anderem auch Commentare zu Kidduschin und Nasir (Zunz, z. Geschichte 36), zu Sabbat (Tossaphot Sabbat 48a) und Chullin (Mordechai, Chullin § 620, vgl. Kore ha-Dorot S. 16a) verfasst, und auf seine Commentare zu diesem Tractaten beruft sich der Verfasser des Commentars zu Sifra. Ganz am Schlusse sagt er: אין לי אלא שבישל בו, עידה בתוכו רוחח מניין . . . אותה משנה שאין עידוי [בכלי ראשון] פירשתי בובחים העיקר ושכח אין לדאריך. Wir wissen, dass die Tossaphot zu Sebachim von Baruch herrühren, und viele Stellen tragen sogar seine Unterschrift: ברוך. Nun bringen unsere Tossaphot zu Sebachim 94b (ohne die erwähnte Unterschrift) in der That eine ausführliche Abhandlung über עידוי. Für Baruch sprechen auch die vielen Berührungspunkte mit dem Commentar zu Tamid. Hier wie dort wird bald der Commentar Samuel's, bald werden dessen mündliche Erläuterungen angeführt, und der Verfasser giebt sich hier wie dort als Schüler Samuel's aus.

Kehren wir nun zu den Anführungen in unserem Lexikon zurück.

Eleasar b. Jehuda (Rokeach) III, 303: ושאלה שאל הרב ר' אליעזר (l. אלעזר) בר יהודה על תינוק שנולדו בו סימני טריפה בתוך ח' ואותו תינוק נולד בשבת הרי יום מילתו חל להיות בשבת, אם דוחה את השבת, ואני השבתי . . . Der berühmte deutsche Gelehrte und Mystiker wurde in Mainz geboren, wo er bei seinem Vater (ריב"ק ממנצא) und Moses Kohen (Rokeach § 421) studirte. Er studirte auch in Speier bei Jehuda, der das Lexikon verfasste, und Jehuda he-Chassid. Am 29. Januar 1188 war er in Mainz und notirte in seinem Commentare zu den Gebeten die an jenem Tage glücklich überstandene Gefahr[1]). Die Ruhe dauerte nicht lange, und schon im März des er-

[1]) Cod. Paris 772, folio 29a: כי ידין ה' עמו שידון דין עמו נקם על כל הגוים אשר מדשין אותנו כאשר באו עלינו במנצא היום יום ו' בכ"ח לחדש שבט בתתקמח לפרס נקבצו לדרוג אותנו ובאו בחרבות בתוך הרחוב של יהודים ובא לנו עזר ממרום והושיעו והצילנו, כן יצילנו ויוציאנו למרחב. Dasselbe erzählt Eleasar in seinem Berichte (Hebr. Berichte über die Judenverfolgungen S. 76): ביום ו' בכ"ד לחדש . . . בתתקמ"ח לפרס נתקבצו הגוים הערלים לדרוג אותנו ובאו בתוך הרחוב של היהודים . . . מד שריחמו עלינו מן השמים ובאו עברי ניזבר וגירשם והצילנו בוראינו . . . Das Datum muss nach dem Commentare

wähnten Jahres musste er mit den meisten jüdischen Einwohnern Mainz verlassen. Eleasar flüchtete nach Münzenberg [1]), wo die Flüchtlinge bald einer neuen Gefahr ausgesetzt waren [2]). Trotzdem arbeitete Eleasar dort an dem erwähnten Commentare weiter, auch unterschrieb er dort ein Gutachten zusammen mit David aus Münzenberg (Meir Rothenburg, Resp., ed. Prag, § 872). In Münzenberg blieb Eleasar nicht lange, denn schon am 26. April (ב"ז בניסן) zog er von dort aus (Hebr. Berichte, 78). Wir finden ihn später in Erfurt ansässig, wo er, sein Sohn Jacob und dessen Lehrer von zwei Kreuzfahrern misshandelt, seine Frau Dolce, seine 13jährige Tochter Bellette und die 6jährige Hanna erschlagen wurden [3]). Ueber das Datum dieses Vorfalls variiren die Quellen zwischen 1190 und 1214. Aber 1201 war Eleasar sicherlich schon in Worms [4]). Von dort richtete er zusammen mit Kalonymos b. Gerschom und Mordechai b. Joseph die Anfrage an die Mainzer Rabbiner (Chajjim Or Sarua § 222), und beantwortete eine Anfrage zusammen mit dem erwähnten Kalonymos b. Gerschom und Menachem b. Jacob, Menachem aus Worms [5]) genannt (Mar-

---

ergänzt und berichtigt werden: בכ"ח לחדש שבט, denn der 24. Schebat fiel an jenem Jahre nicht auf einen Freitag. *[Vgl. Jahrg. 37, S. 286, Anm. 2, Ende. M. Br.]*

[1]) In dem erwähnten Berichte S. 77 erzählt Eleasar fortfahrend: ואנחנו בני מגנצא הנחנו ספרי התורה כלי חמדתינו וספרים וכל מאודינו בין ואיבי ערב בין העירונים להקל מעלינו לברוח על נפשינו . בתתקמ"ח באדר השני ברחנו על עיר מינצבורג . . . ונשאר מעט יהודים במגנצא בתוך בתיהם. Auf diesen Vorfall bezieht sich ohne Zweifel die Notiz Elasars in seinem Commentar Cod. Oxford 1204, fol. 33: הללויה הללי נפשי . . . הנה אנחנו ברחנו בעיר מינצברק בתתקמ"ח באי באדר השיני מפני הגוים אשר רצו לשבוח אותנו כצאן מטבחה והנחנו כל אשר לנו בין הגוים את ספרי התורה ותרבונות והשם ישמרנו . . . Graetz und Andere irren, wenn sie hier statt einer Flucht nach Münzenberg, eine solche von Münzenberg erblicken, und diesen Vorfall mit dem der folgenden Anmerkung in Verbindung bringen (s. Aronius, Regesten, S. 146).

[2]) Im erwähnten Cod. Oxford fol. 259 erzählt Eleasar wieder: אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו כשמעלילים עלינו בכל עת . כמעשה שהיה פה במינצברק שנפלה נויה אחת בבאר שמומר ברשות הרבים בין היהודים באי באדר (בניסן?) בשנת די אלפים ותתקמ"ה (ותתקמ"ח l.) לפרט והעלילו עלינו לומר אתם השלכתם אותה בבור והקבה הצילנו ולא עשו לנו דבר כי השם נתן אותנו לרחמים לפני השר . . . Das Datum ist corrumpirt, denn am ersten Adar war Eleasar noch nicht in Münzenberg. Jedenfalls ist hier nicht von einer Flucht aus Münzenberg die Rede, da die Sache glücklich abgelaufen war (gegen Aronius ibid.).

[3]) Vgl. den Bericht Eleasar's bei Landshuth, Amude-Aboda 25, Cod. Oxford 1097, und Neubauer, Rabbins, I, 465. *[Vgl. oben Jahrg. 38, S. 320, Anm. 3. M. Br.]*

[4]) Rokeach, § 196; Aronius, Regesten, S. 159.

[5]) S. über ihn Landshuth, S. 185 und Michael, S. 526.

dechai, Jebamot, § 89). Den זולת auf die Erfurter Verfolgung im Jahre 1221 [1]) scheint Eleasar in Worms verfasst zu haben. Im Jahre 1217 war er in Regensburg bei seinem alten Lehrer R. Jehuda he-Chassid, der ihn vor seinem Ableben in die Mysterien der Kabbala einweihte [2]). 1220 oder 1223 unterzeichnete er in Mainz die dort getroffenen Verordnungen [3]). In Worms beschloss er sein bewegtes Leben [4]), und von Worms hat er die Benennung ר' אלעזר מגרמיזא.

Eleasar war ein fruchtbarer Schriftsteller von einnehmender Innigkeit. Ueber seine zahlreichen Schriften s. Jellinek, Auswahl 28, Steinschneider in Kobak's Jeschurun VI, 179, Neubauer, Rabbins a. a. O. und Catalogue, s. v. und Michael ספר בינה. אור החיים bei Schiller-Szinessy I, 160 ist wohl שערי בינה bei Michael N 17. Ueber ס' החכמה s. Dukes, Ben Chananja, IV, 248. Die Casanata enthält Abhandlungen Eleasar's über יבום und יחוד (Mag. I, 30, 31). Eleasar scheint auch einen Commentar zum Tractate Schekalim verfasst zu haben, s. Luzzato, בית האוצר, S. 61b und 62a.

Eleasar b. Samuel aus Verona. III, 123: ושאל ר' אלעזר ב"ר שמואל מורונא יאיר אדוני עיני . . ואני המודר השיבותיו על אשר דקדק אחי דאין עושין דברים הללו אלא בגדולים . . . הריני משיבו על ראשון ראשון. S. אור החיים s. v., H. B., VI, 127 und VII, 21.

Ephraim aus Regensburg. I, 226a: כבר כתבתי על ספר האגרון דברי ר' אפרים והויותיו וקשיותיו אשר שלח לי . . III, 329b: ורבינו אפרים בן יקיר שאל אם העידו עדים אממון והן כהנים . . . Ephraim b. Isaac aus Regensburg, Schüler ריב"א, des Aelteren, wurde bekanntlich יקיר genannt, s. Dembitzer, ראבי"ה, S. 54.

Isaac b. Ascher Halevi der jüngere. I, 226a: ובירדו ואמר לי הרב ב"ד אותי והרב ר' יצחק הלוי בר אשר. I, 127b: יצחק בן אשר. Er wurde am Sterbetage seines Grossvaters, ריב"א des Aelteren, geboren (Tossaphot zu Exod. 7, 25.) Er starb der Märtyrertod (Mordechai Moëd Katon § 904) im Jahre 1195 (Ephraim aus Bonn, Hebr. Berichte, S. 74 vgl. Aronius, Regesten, S. 151).

Menachem Chassid. I, 284b: ושמעתי מפי ר' מנחם חסיד שמשה דכת' אל נא רפא נא לה . . . Dies ist wahrscheinlich der Lehrer des Samuel aus Falaise, den er מורי רבינו מנחם החסיד nennt (Or Sarua II, S. 114, vgl. ibid. S. 115 und 116).

Natan b. Simon. I, 217: והוברנו אני המודר וחבירי ר' נתן

---

[1]) Aronius, ibid., S. 183.

[2]) Cod. Paris 772 (Commentar zu den Gebeten) folio 73a: כך קבלנו מרבינו יהודה חסיד ול אבי החכמה באותה שנה שנפטר בה שנת תתקע"ז לפרט.

[3]) Meïr Rothenburg, Resp., ed. Prag, folio 112d, vgl. Grätz VII, 29.

[4]) Maharil (Rosch ha-Schana) bezeugt, dass Eleasar in Worms ruht.

בר שמעון ור׳ שמחה בר שמואל . . . , einer der Gelehrten Speiers; er beantwortete eine Anfrage zusammen mit dem hier genannten Simcha (Chajjim Or Sarua, § 91 und Mordechai, Jebamot, § 89). Er figurirt auch auf den Mainzer Verordnungen. Ueber Simcha s. cap. II.

Kritische Bemerkungen zu Munk's Ausgabe des Dalālat AlḤāirīn.

Von

H. Hirschfeld.

(Schluss.)

Buch II.

3^{1} h. מופת על כל אחת ואחת — $2^{r}{}_{\underline{3}}$ לעדתהא h. למספרם — $2^{v}{}_{11}$ גִסם h. הגשם — $3^{v}{}_{\underline{7}}$ וגִבַ h. נמצא — $4^{r}{}_{1}$ אלעשריניה̈ vulgäre Bildung vgl. אסבעיניה̈ s. 406 dieses Jahrg. d. Mtschr. — 22^{2} h. הצורה — $4^{v}{}_{3}$ (22^{6}) מעקולאת h. מושכלות — 23^{3} h. ופירושו — 24^{1} h. ובאר הרחוקות — $4^{v}{}_{\underline{8}}$ דאימה מוגודה — $5^{r}{}_{7}$ גיר מתנאהי (statt Nunation) — 29^{2} h. ההווה הנפסד — $5^{v}{}_{\underline{11}}$ אלגִרם — ib. $_{\underline{5}}$ (30^{3}) חרכהא — $6^{r}{}_{1}$ תסדהא — ib. $_{2}$ (30^{6}) ותולד h. ותולדת — ib. $_{9}$ l. כֹארגִ, [ebenso מפארק] und $_{10}$ כֹארגִ; die Accusative sind unrichtig, weil die betr. Wörter Prädicate von אן sind. — ib. $_{\underline{9}}$ (31^{3}) wie ed. — ib. $_{\underline{8}}$ l. גִסמא und מפארקא, da beide, ebenso wie die folgenden Nomina, Apposita zum vorhergehenden, von יכון regierten אחד sind. — $6^{v}{}_{5}$ (cp. p. 368) אד̇ תגקסם h. שיתחלק בהתחלקו — ib. $_{\underline{5}}$ (34^{2}) wie ed. — ib. $_{\underline{3}}$ ללגִסם Schreibf. h. לנפש — $7_{r}{}^{1}$ l. כֹארגִ nomin., da es nicht Prädicat von יכון, sondern Appositum zu סבב ist. — ib. $_{8}$ תכֹייל und häufig, aber oft nur für Tašdīd, wie ib. $_{4}$ תגייר[א] — 35^{2} h. וכשיניע — $7^{v}{}_{5}$ (36^{1}) יחדת̇ ד̇אתה h. שיניע עצמו P. 75^{25} scheint nicht מחאל gehabt zu haben, da er dafür כי הוא übersetzt, vorausgesetzt, dass der Text richtig ist. — ib. $_{\underline{7}}$ לזם איצא וגוד h. יתחייב בהכרח — ib. $_{\underline{3}}$ (37^{2}) wie ed. IT. richtig בהגעת כלם, nur liegt ein Fall von vulgärer Beibehaltung des Artikels in Mudhāf vor, vgl. meine AsSabʿīniyya p. 15. — $8^{r}{}_{3}$ גִאבה bekannte vulgäre Bildung, später häufig — ib. $_{6}$ אלאמר h. הענין — ib. $_{12}$ פי אמוגודאת scheint Schreibfehler zu sein, da wir sonst פכל er-

warten sollten — $8^{v}{}_{8}$ (41²) מדאפעא (für ה̈) s. das folgende מנאזעה̈ — ib. 11 (41³) אלעשרינה̈ cp. $4^{r}{}_{1}$ — $9^{r}{}_{2}$ l. כ̇ארג — $9^{v}{}_{1}$ טרק pl. — ib. 10 אחדאהמא — ib. 11 קוה̈ h. pl. — $11^{r}{}_{10}$ (48²) בינא פי תביין h. בפירוש — $11^{v}{}_{9}$ או פי אסבאב h. ובסבות — ib. 4 תכוון h. בבאור — 3 אול — $12^{v}{}_{9}$ חרכה — ib. 8 באן — $13^{r}{}_{5}$ הד̇א איצ̇א — $13^{v}{}_{6}$ אלאפאק — 59² h. שכלם — $17^{r}{}_{4}$ כבר עשהו לא נאמר h. ebenso — ib. 11 (70⁴) wie ed. — 7 (70⁵) עטמה̈ קדרה̈ h. עצם יכולת — 1 ד̇כרוה h. זכרוה — $18^{r}{}_{7}$ (75¹) יכ̇אלפו vulg. für יכ̇אלפה h. יחלקו̇; die Verbesserung יכ̇אלפנא ist demnach unberechtigt — $18^{v}{}_{5}$ טביעיה̈ h. טבע — 76³ כאשר הושפע להם — $19^{r}{}_{2}$ (77²) אלדאעיה̈ — $19^{v}{}_{3}$ (81⁴) h. אנשים אחרונים — $20^{r}{}_{7}$ באלנ̇מלה̈ — $20^{v}{}_{3}$ l. הד̇ה — $21^{v}{}_{8}$ אלחרכה̈ h. התנועה — 89² h. במלאכה במחשבית — $22^{v}{}_{7}$ עליין h. עליונים — ib. 9 (92³) wie ed., fehlt aber in h. — ib. 5 אמא h. אבל — $23^{r}{}_{10}$ (93⁵) עמלנא h. הסכמנו — ib. 3 (94²) wie ed. — ib. 2 (94³) לתחדיד — $23^{v}{}_{3}$ מצ̇ע למוצ̇ע h. מנושא לנושא — ib. 4 אלמצ̇ע h. הנושא cp. $41^{v}{}_{9}$ — $24^{r}{}_{2}$ אלאמור h. sing. — ib. 12 fehlt כאמלה̈ h. שלימה — ib. 9 (97¹) wie ed. h. חכמתינו — $25^{r}{}_{4}$ לקאה — ib. 8 (369 p. 99) h. בכח שיתפזר ממנה — ib. 11 אלמסכ̇ן — ib. 8 או חדת̇ת h. ואח"כ — $25^{v}{}_{2}$ ולים̇ת — $26^{r}{}_{10}$ לתשבה — ib. 6 וכד̇לך h. כן — $27^{r}{}_{3}$ (104²) אלאהא מונ̇ודא richtig! — $27^{v}{}_{10}$ (106¹) בל הי חאלה̈ בעד, h. übersetzt גיר אלמסתקר mit מבלתי מיושב und lässt das folgende bis פיכ̇פי aus — 107³ nicht in h. — $28^{v}{}_{1}$ ולם h. לא — $29^{r}{}_{6}$ l. והי Druckf. — $29^{v}{}_{11}$ יזעם h. יחשבו — ib. 1 (114³) נריד אן h. שנשיב או — $30^{r}{}_{7}$ צורה̈ h. בהכרח — $30^{v}{}_{2}$ לא יתכון h. שלא יתהווה — ib. 6 לאנה h. שהם — $31^{r}{}_{10}$ (119¹) h. וזהו אשר צריך שיחשוב כל משכיל להתר ולהראות a. R. כאן חסר — ib. 9 תגייר משיתה h. רצון — $31^{v}{}_{4}$ אחדהא — ib. 6 (120¹) אלאול h. בענין — ib. 2 אעני — ib. וינסבוהא IT. ויחסום — $32^{r}{}_{6}$ (122¹) vulgäre Orthographie — $32^{v}{}_{2}$ אלקטעיה̈ — ib. 6 פי צחתה — ib. 10 (123²) h. אחר זה — 123⁴ h. בהתהוות השמים — $34^{r}{}_{10}$ (370 p. 128) h. כאשר (Kāf) — ib. 11 (128²) wie ed. — $34^{v}{}_{6}$ פי תרנ̇יח — 130³ h. והניח — $35^{r}{}_{9}$ (131²) אלרנ̇אל h. האיש — ib. 8 ינפתח h. יפתח — ib. 7 ולם יזל — $35^{v}{}_{6}$ לא יאכל h. לא יאכל — $36^{v}{}_{1}$ פי אן אלחרכה̈ h. בתנועה — ib. 7 תכוין vgl. folgende Zeile — $37^{r}{}_{10}$ יקתצ̇יה — ib. 6 פי פצול h. sing. — $38^{v}{}_{1}$

פי כאלף cp. 9$^{v}{}_{1}$ — ib. $_{4}$ אלטרק 39$^{r}{}_{5}$ — ולא ירצה h. ולא יריד נירה (ohne אלדהר), wahrsch. nur Schreibfehler, vgl. IT. u. Ḥ. — 39$^{v}{}_{9}$ עלה אלעלל והדא h. עלה לא עלול — 40$^{r}{}_{2}$ (147^{3}) wie ed. h. שהחמר — ib. $_{1}$ אלתגייר — ib. l. כארנ — 40$^{v}{}_{1}$ והו והוא Ḥ — ib. $_{3}$ אלמתגיראת — ib. $_{5}$ תביינה besser — 41$^{r}{}_{11}$ מן אמא — 41$^{v}{}_{9}$ מוצע cp. 23$^{v}{}_{4}$ in beiden Fällen der Verlängerungsbuchstabe fortgelassen — 42$^{r}{}_{9}$ אנרי — ib. $^{v}{}_{1}$ נפחץ עלי ← ib. $_{3}$ (155^{3}) wie ed. h. שכלנו — ib. $_{6}$ (155^{4}) wie ed. h. השאלות — 43$^{r}{}_{8}$ חרכאת h. תנועת — ib. $_{2}$ (370 p. 159) h. מיחדת — ib. 43$^{v}{}_{11}$ איש — ib. $_{2}$ לעדם h. להעדר — 44$^{r}{}_{8}$ (370 p. 161) h. ותנועת; Durch die häufige Verwechselung von ה mit ת sowie Verwendung von א als Lesemutter haben die frühesten Copisten bereits in der Scheidung zwischen sing. und plur. Verwirrung angerichtet. Für weitere Beispiele cfr. meine Assab'īniyya p. 13. — 46$^{r}{}_{7}$ (167^{3}) קצד (nom.), wie auch zu lesen h. ולא וכו' — ib. $_{4}$ אשכן אלשכל; man muss dann ותכציץ als Subj. eines Nominalsatzes mit אשכל והדה אאפצאל als Prädicate annehmen „eine specielle Eigenschaft dieses Individuums sind die Gestalt und jene Handlungen". Ḥ scheint ותכציצה gehabt zu haben — 46$^{v}{}_{2}$ (167^{5}) wie ed. — 47$^{r}{}_{5}$ עלה h. עלה — 47$^{v}{}_{10}$ (171^{3}) h. והספוניות „seifig" ebenso in der folgenden Stelle — ib. $_{2}$ nur אלעקל — 171^{4} nicht in h. — ib. $_{5}$ h. יאמר — 48$^{r}{}_{4}$ חתי אן — 48$^{v}{}_{8}$ כלאם wie auch zu lesen — 49$^{v}{}_{1}$ (177^{2}) h. nur עד שלא יבטל היותו — ib. $_{11}$ (178^{3}) אנהא sonst wie ed.; h. אשר יודה כל משביל בשלימותו לא יתחיל דבר בכל הנמצאות, lässt also einige Worte aus und setzt andere um — 50$^{r}{}_{9}$ כוני עדדת — 50$^{v}{}_{8}$ אענאדהא — 51$^{r}{}_{9}$ (182^{3}) אדין vulg. — 52$^{r}{}_{9}$ מן אכרוג h. מן היציאה — ib. $_{8}$ נתממח — ib. $_{5}$ מואצע — 52$^{v}{}_{5}$ (187^{5}) בעד פלך (בעד über der Zeile) h. u. Ḥ בין — ib. $_{11}$ (188^{1}) ומרכזיהמא h. ומרכזיהם — 53$^{r}{}_{10}$ (371 p. 190) h. בעיונו — ib. $_{2}$ (191^{2}) wie ed., h. הקביצי — 54$^{r}{}_{4}$ קביל — 54$^{v}{}_{3}$ (195^{1}) wie ed. h. בלבולם — ib. $_{6}$ פלים באצרורה — ib. $_{1}$ אלא — 55$^{r}{}_{9}$ כי שנאמין Ḥ אעתקדנא אהל אבאטל Unkenntniss des Abschreibers (oder absichtliche Aenderung?) — ib. $_{11}$ fehlt איצא, ebenso in Ḥ — 55$^{v}{}_{11}$ יגב h. יתחייב — ib. $_{2}$ אמטלוב כלקת אלעאלם h. המבוקש — 56$^{r}{}_{10}$ איש — ib. $_{11}$ יוגב — ib. $_{2}$

— 56^{v}_{5} (202[1]) wie ed. h. כל בעל דת — ib. 9 במראה, h. und Ḥ ebenso — ib. 7 והוא צחיח h. ווה באר — 57^{r}_{11} ולעלך — 57^{v}_{2} (372 p. 204) h. שיפסיד — 58^{r}_{9} (207[2]) wie ed. h. כמו שנמצא cp. 55^{v}_{11} — ib. 9 קריבה — 59^{r}_{2} תאבת — 59^{v}_{7} כצין (mit Dhamma) viel besser; ו mater lectionis, א von Munk als I'rāb hinzugefügt; h. und Ḥ מיוחד בו — ib. 6 דלך אוחי — ib. 3 (211[1]) אנקראן cp. folgende Anm. — 60^{r}_{7} באנקראן h. בהנתץ cp. 60^{v}_{4} und 61^{v}_{8} h. כשנתצה — 60^{v}_{7} (213[1]) wie ed. — ib. 8 חאלאת h. und Ḥ ענין — ib. 12 קאל h. אמר, Ḥ ואמר — 61^{r}_{2} אקבאלכם וסאדתכם h. u. Ḥ suff. 3. pers. — 61^{v}_{5} בשמים wie auch zu lesen — 225[3] h. אחר אחר — 65^{v}_{9} (227[2]) טן wegen gleicher Aussprache cp. Einl. — ib. 10 ואתעדי — ib. 5 (228[1]) wie ed. — 228[4] h. והבאור נמנע א"כ ירמז מהם מעט — ib. 5 h. אלא שהם מצורבים בדברים אחרים — 66^{r}_{6} (229[4]) wie ed. — 66^{v}_{8} לסאנגא — ib. 12 (232[1]) h. תרנמה והבית כבית ביום — 232[3] h. הוא מצאם — 67^{r}_{7} (234[5]) ותבינת — 67^{v}_{7} ופירוש — ib. 5 וחשך einmal — 68^{r}_{4} (237[3]) תכציצה — ib. 10 אכד יבין vulg. — 68^{v}_{10} (239[3]) wie ed. — ib. 8 l. כארג — 69^{v}_{11} ואלאמתואנ h. und Ḥ wie ed. — ib. (244[3]) אלדין vulg. s. 51^{r}_{9} — ib. 10 fehlt אול — ib. 8 תרכיבה — ib. 7 הו ונוד — 245[1] h. והאור מתחדש עליו מחוץ — 70^{r}_{6} ודכר עץ עץ — ib. 10 נבהו הם h. שהצירו הם — ib. 4 מתחרתאן Schreibfehler — 70^{v}_{2} תסמית אנחש (ת für ה) — 71^{r}_{11} und 12 (251[1]) כורתו h. ebenso — 253[1] h. שנמחל — 255[2] h. לצורות — 73^{v}_{9} פקולהם — 76^{v}_{3} לנא — ib. 5 (372 p. 275[4]) wie ed. h. שיקיים — 267[1] מניד נעלם — 76^{v}_{1} (275[4]) אעלאם, einfacher Nominalsatz, nicht acc. des Zweckes — 275[5] h. במצמד — 276[2] h. ויזמן — 76^{v}_{7} (276[4]) אעמא — 279[3] h. לעיני הנאות לו החולק עמו — 77^{v}_{4} (280[1]) wie ed. h. אחריו — ib. 10 פבאנה — 78^{r}_{3} אמר; acc. kaum gerechtfertigt, da לא hier nicht im Sinne von לים steht und überhaupt nur eine Feinheit ist (Muf. 16). Wir können mit Sicherheit annehmen, dass Maimūni eine solche jedenfalls fern gelegen hat, wie aus vielen anderen Fällen zu ersehen ist cp. 88^{r}_{1} נבי etc. — ib. באלעלום — ib. 5 אלי דלך — 78^{v}_{10} (283[4]) wie ed. h. אשר ידאו — 79^{r}_{12} ואלנמלה — ib. 5 בנא אלכלאם — 287[3] h. תלנות (so) — 80^{r}_{9} תנניתהם — 288[4] h.

ויותר רע מזה — 290[1] שלימותו — ib.[2] h. בשיעור — 81r1 (291[2]) wie ed. — ib.[12] יואנגל — 292[3] h. הדברית — 81v2 (294[1]) יקרוא und יסכנוא sind nicht Subjunctiva, sondern gewöhnliche vulgäre Schreibung auch für Indicativ; cp. 81v2 und oft — 81v2 (294[3]) wie ed., ist aber wohl יכתם zu lesen in Hinblick auf den bekannten ḳorānischen Ausdruck כאתם אלנביין „Siegel der Propheten". „(Jeremias) wünschte seine Prophetie zu beschliessen" passt sehr gut zum folgenden; Ḥ רצה שלא לכתוב scheint אלא יכתב gehabt zu haben — 294[4] h. נבורה — 82r7 אסד — 82v3 (296[5]) wie ed. h. הגידו — 83r10 (299[1]) אלתי — 83v3 (299[6]) h. המחויקים עצמם חכמים — ib.9 (300[2]) wie ed. — ib.4 (301[1]) wie ed. h. ממי שקדם — 84r6 h. ישהד הגידו — 84v5 (304[3]) wie ed. h. המכלות — 304[4] h. בתת עלות — 84r4 h. יתבין — 85v1 (307[1]) wie ed. — ib.9 (307[3]) wie ed. — ib.3 לנפסה h. עצמו — ib.1 לאלואם h. לחייב — ib. (308[2]) Lücke nach מא; die von Munk gewählte Lesart hat alle drei Ueberss. der Stelle gegen sich. — 86r3 (308[4]) wie ed. — ib.6 (310[1]) nur המנחים — ib.2 (310[3]) wie ed., h. יצמרך — 86v9 (311[2]) מצ öfters vorkommende Verwechselung, sonst wie ed. Die Uebersetzung von מטנונה ist in דעת zu suchen; IT. hat dann das nom. act. ראי als Verbum fin. genommen und דלך doppelt gelesen — ib.5 אליה h. לו — 87v6 (314[4] wie ed. vulg. cp. 81v2 — 315[2] h. והשרש — 88v8 (317[3]) wie ed. — ib.2 אתי ואכבר — 318[5] h. בשאר — 89r11 h. בחלום ebenso — ib.4 כתיר Schreibf. — ib.1 (320[1]) ונרי ונרי וקאל ואמרו ונאמ' להנ' (Dittogr.), h. ורץ ואמר להם hatte ursprünglich ונאמ' (= ed.), die Buchstaben ונאמ' sind aber ausgestrichen, s. auch Ḥ — 89v11 לאנה h. שהוא — ib.2 ביגו h. ביארנו — 90r2 אלדי ידכרונה h. אשר וכרוהו — ib.1 (324[2]) wie ed. — 90v3 אלדין mit Vernachlässigung des Dual; gen. ganz unrichtig cp. 51r9 — 91r5 (326[5]) wie ed. s. Einl. — ib.6 אלדי — ib.4 (328[1]) אלעצאיין vulg. — 91v1 (328[3]) wie ed. — ib.7 (329[4]) בדהנך פי כל מצע — 92r1 (374 p. 332) h. במראה הנבואה — 332[2] h. ואמנם אמרו — 92v4 מנדא — 334[1] h. צורה (Druckf.) — 93v2 (336[6]) wie ed. — 336[7] h. בהגיעו — 94r6 (337[1]) לה עטם — 95r2 כמא יעקב — 95v3 (341[1]) wie ed. — ib.5 (341[2]) wie ed. — 96v10

(344³) wie ed. h. כח הפעל המדמה. Nicht incorrect; man sollte vielmehr im Original אלפעל erwarten; אלמתכ' bezieht sich natürlich auf כוה, vgl. H — 345⁵ h. ישמע wahrsch. Nif. — 97r 8 (347³) תמאן ohne I'rāb — ib. 3 Glosse über der Zeile פי אול ספר מדע פי אפרק אול (s. 348³) — 97v 9 (349²) אמרה כדלך הדה — ib. 7 כתב אלאנביא h. und H הנבואה cp. III. 18v 7 — 98r 5 (352¹) IT. hat wahrsch. צחבה „Genossenschaft" gelesen — 352² h. nur ויצום לעשות מנשה השנעון — 98r 2 (352³) wie ed. — ib. 1 אקל פי h. nur באמרו cp. ib. v 11 — 98v 5 (354²) wie ed. h. בנו — 355² h. כשופטי — 99r 4 יאנארה — ib. 10 כתיר פי h. הכל — 99v 1 (357¹) ואניא — ib. כל מראה — 357² h. במשמעם מדוקדקים — 99v 3 (358²) מתל — 100r 1 (358⁴) wie ed. — 100v 1 מן — ib. 2 בכונים ישער ואלמצע יאסתעארה — ib. 6 פי יאלאה — ib. 5 (361²) wie ed. h. יחשוב — 101r 5 (361⁵) wie ed. h. הנביאים פעמים בדבריהם — 101v 3 (363¹) wie ed. h. לפי מה שהניח — 102r 1 (364³) wie ed. — ib. 5 יאתאר l. יאתר, א m. l., ebenso 101v 3 — ib. 11 (365²) wie ed. — ib. 4 (366⁴) wie ed. — ib. 1 (367¹) wie ed. h. המאמר בו.

Buch III.

2r 5 (4²) בינא h. בארנו — ib. 4 מן אדהאן — ib. 3 יבין — 2v 12 (6¹) דו חדם — ib. 10 (6²) תלכית — ib. אעתקדת (perf.) H שמברתי — ib. 7 שך ענדי — 3v 2 באן — ib. 5 (9⁵) wie ed. h. מלת — 10² h. משהחילתו לבאר — 4r 1 פממדודה h. und H עגולת — ib. 4 (12²) כונהם Vernachlässigung des Dual; ed. hätte folgerichtig auch die folgenden Wörter gleicher Construction in den Dual setzen sollen — ib. 11 (13³) wie ed. — 4v 3 ובזק אסם יאברק h. שם הברק — ib. פישבה — ib. 7 (15¹) ברית חדא וקליל כחווי h. בריא und כחיזו — ib. 9 (15²) לים תתחרכה — ib. 9 ליסת אריח h. אליו — ib. 7 (16³) יאחיה והכדא also ohne אליהא בל נרצא — ib. 3 (17¹) אן תסיר יאחיה לנהה מא פתסיר פי; IT. hat demnach an der Wortfolge nichts geändert — 5r 6 h. אמר כאל על — 5v 8 עין gen. — ib. 12 (20⁴) בעיני יענן חאלתי הדה a. R. בעיני — ib. תצפה — ib. 3 יד חיואן או רגלה h. ביד ב"ח או רגלו vgl. H — 6r 10 יתחרכוא — ib. אנפסהם — 6v 5 תבן — ib. 10 ותבין cp. 470 — ib. 3 תבן — 7r 1 קאל איצא — 26³ h. יהוא כאשר

לדור לאן (27³) — ib. 11 לשמים h. ללסמא — 7v2 ראה מאמר — ib. 10 (28¹) פסמי h. ונקרא — ib. 5 אגלגלים h. הגלגלים — ib. 1 fehlt וקאל — 8r6 (29²) wie ed. h. פירוש — ib. 11 אאפראד — ib. 5 (30⁴) אדראך h. הענין — ib. 2 כראת Tašdīd zu streichen — 3v4 תתסמי — ib. 6 ר' אומר h. ebenso — ib. 7 (31⁵) מעד וארא ועד חשמל — ib. 9 עד וארא — ib. 10 ומבין — ib. 12 (470) h. והמעיד — ib. 10 (470) אלמבעצה אתי — ib. 2 די nämlich אלאדראכה h. היא — 9r6 ובהמא — ib. 5 (34¹) ראו Vernachlässigung des Dual — 34² h. רגליו וחו' — 10v3 (39²) wie ed. — ib. 4 בקול האופנים h. במאמר האו' — ib. 11 מדלול מל h. המורה עליו — 11r4 (43⁴) תממת h. תשלים — 11v1 עדם — ib. fehlt צורה — ib. 6 zu תסתבדל h. תמיד s. 470 — ib. 1 (46¹) wie ed. — 12r12 (s. 470) IT. fügt hinzu שכל — ib. 1 תתמר (s. 470) — 12v4 ויספק Vertauschung von צ und ם s. unten 78v7 — 48¹ h. ולהסתר מהם — 48³ l. אלמחנובן (Druckf.) — 13r11 אן אלמאדה — 13v5 (50⁵) אלקצר „wenig davon zu reden" passt besser als „Ziel" obwohl h. בכונה vgl. ib. 1 — ib. 7 מכשפי — ib. 9 הו מן h. הוא ממ' — ib. 11 (51²) wie ed. h. מרוחק ohne לשכל — 52³ h. וכחותיה — 14r9 zu כואץ h. besser מסגולות — ib. 10 (53²) h. להבדילו בה — 14v1 (54¹) גלו h. שהיא להפלנה — 56² h. מכלל — 58¹ h. האור החוק — 15v6 חכמהמא — ib. 3 פאעלה — 16r3 מחרך h. מניע — ib. 6 וקד — ib. 11 אעדאם מלכאת (cp. ib. v2) IT. העדרים — ib. 4 פהם — 16v8 תבעת — ib. 7 לא תכרם (zu lesen תכרם?) IT. scheint nicht תכדב gelesen zu haben, obwohl H — 17r2 אולא — ib. 5 בה — ib. 6 קלנא בכונה „wir behauptet haben" h. u. H כי IT. אענב zu — 18r5 וקיל — 17v7 פתדבר — ib. 4 בארנו — 68¹ h. מן הפלא — 19r5 (471) h. והוא — ib. 4 לא מאתר wahrsch. Part. II. act., h beidemal לא ידניש מקבל; am Rande Glosse יראה לי כאן מטות. H פועל לא מקבל scheint מאתרא לא מתאתרא gelesen zu haben; vgl. übrigens 72¹ — 19v12 סנין — ib. 8 נמלה אלסלאמה h. על תכלית vgl. auch H — ib. 6 בעץ עלי — 74¹ h. לעשות aber zu verbessern wie Munk — 20r5 (74³) wie ed. — ib. 8 (74⁴) wie ed., h. שארע — 76³ h. מכל שאפשר — 78¹ h. ענינו — 21v2 קד — ib. 8 (79¹) לתטבב — 79² h. זהו פרסום חסדי IT. scheint לוגודה ge-

lesen zu haben — ib. 3 (81 1) שכצא; h. כון entspricht קצד act. — 80 3 h. מכל שאר — 22 r 7 l. ותמויתה Tašdīd zu streichen — ib. 9 (82 2) Maim. schrieb wahrscheinlich al'ālamīn „der Welten" (= אדון העלמים), wofür IT. al'ālimīn gelesen hat. Moses ist sonst סיד אלנביין genannt (38 v 6); Ḥ נאמר בכתוב — 82 4 h. מן השלימים — 22 v 6 (84 1) wie ed. — ib. 11 אברי — 23 r 3 יבין — ib. 11 כרא דליל; IT. schiebt והיא, Ḥ וזו ein, beide scheinen demnach והו דליל gelesen zu haben — 88 1 h. יבוקש בה השלם — 24 r 7 (89 4) das erste הדה durch Strich darüber getilgt — 90 2 תבליתו ותעלתו — 24 r 3 fehlt אללה — 24 v 9 תעתקך (cp. 471) — 25 r 5 (93 3) אלי פעלי h. לפצולתי — ib. 12 אלמהדי כל — 25 v 4 אנדא מציה — ib. 8 ללאדמי — ib. 2 תשרח — ib. 1 ותלתום — 26 r 3 beidemal תטלב — 96 1 h. מצלתנו — 96 v 10 (97 3) מקארנה — ib. 2 (98 1) ולא יגלט h. ולא יתזה בו — ib. 8 אסתראח — ib. 7 נאיה מא למא, h. תכלית אחת למה שאין לו תכלי — ib. 6 (98 2) wie ed. h. או לבק תכלי למה שאין לו ת' dazu a. R. יראה לי — 27 r 11 לאן אדא h. כי אחר — ib. 8 (99 2) מקצד entschieden besser als מקצר, das keine Nominalbed. hat. h. חלל Ḥ רום — 100 1 h. מאנדות (verschrieben für מאנרות) — 27 v 1 (100 3) wie ed. — 101 1 h. מקף הכל — 27 v 3 אלתרתיב — 28 r 11 (103 2) אסתבעאד מא h. שהוא וכו' — ib. 2 מסירה — 28 v 1 מקצד cp. 27 r 8 — ib. 6 l. רואה Tašdīd zu streichen — ib. 9 אצא אקול — 29 r 12 ואחמה מא — 29 v 4 ינאוע דו נפסה (cp. 108 2) — ib. 5 (108 1) ממכן — ib. 8 fehlt שי — ib. 9 (108 3) מסתקצא (verb. von מסקצא), IT. hat nur מואצע übersehen, sonst aber ganz angemessen übersetzt vgl. auch Ḥ — ib. 8 (109 1) wie ed. — 30 v 10 nach מנה folgt מא פכונהם הרבוא מן אן ינסבוא ללה שר ממא Versehen — ib. 8 לא — 31 v 6 אלנואיה h. פרטים — 31 r 3 ללנמהור a. R. ללנמאר „für das ganze Volk" — 31 v 2 קאלוא — 114 3 IT. hat wahrsch. חאל gelesen, h. אחל בעין — 118 1 h. בשאר אישי — 32 v 11 אסאסאתהא h. שתותיה — ib. 8 נטאם h. סדר — ib. 7 אעני אנה יקול — 33 r 6 (120 2) wie ed. IT. hat wahrsch. מא gelesen, das oft mit מן verwechselt wird cp. meine Arabic Chrestom. p. 19 ll. 6 und 14 etc. — ib. 9 l. אלתסויה Tašdīd zu streichen — 33 v 5 ויתהדד — 34 r 4 אלאחסן Dehnungsbuchstabe ausgelassen cp. II 41 v 2 — ib. 5 dass. —

ib. 10 האכרה, eigentlich „die letzte (Welt)" häufige ḳorānische Redensart (hingegen 35r 9 האכרי) — ib. 10 dass. — 35r 6 אלמתולי cp. אאשתרי ib. 5 — ib. 9 ויקל — ib. 10 אמתולי — ib. 11 (125 2) עדב פי אדניא — 35v 7 אסתצובה h. ישר בעיניהם — 36r 6 (130 2) אמא אן h. אמנם אם. Das ursprüngliche Vorhandensein von אמא wird durch das folgende פ (in פלים) bestätigt — 36v 2 אאנסאן parallel zum vorhergehenden אחיואן — ib. 4 l. ואנה mit Fatḥa, da im vorhergehenden אן virtuell steht, h. ושהוא; sonst hätte wahrsch. פאנה gestanden — ib. 11 (132 1) ונתתי אני את פני בנפש ההיא zusammengeworfen mit v. 5 dess. Cap. — ib. 3 אהמלוא cp. וסיבוא — 37r 10 (133 4) אפצאלה — ib. v 3 אאכר — 136 4 h. סדור בני אדם — 38r 5 l. אעצאה Tašdīd zu streichen — 38v 3 מא — 39r 7 תאבתה h. נמשכת — ib. 3 כל אכמאלאת h. השלמיות — 39v 8 (142 1) wie ed. — 40r 5 פאחתג — ib. 2 חדתה (ה für ת) — 40v 5 קאצד — ib. 9 אקוה — ib. 11 הדה אמצאני — ib. 2 (145 1) קצורה h. קצורו — ib. 4 כלה כאן h. היתה — 41r 3 וצל h. הגיע — 41v 10 פלדלך — ib. 7 עלם — 42r 10 אאמר מבאין — ib. 7 לא h. לא — 152 4 h. תבאר — 43v 5 (155 1) אנצנע h. אם נעשה — 155 2 יהיה עושהו א"כ אמנם — 45v 3 (163 1) עשותו — 43v 10 מדרוך — 161 3 הדעות האמתיות wie ed. — ib. 11 (163 4) wie ed. — ib. 10 (164 1) wie ed., h. שלא יתר ולא יסג לבבו — ib. מאל h. ממון — ib. 3 fehlt פי אוגוד, h. במציאות — 46r 8 (166 1) ohne מא — 46v 10 (168 1) wie ed. h. העין — ib. 8 nach לשמנו folgt שרח דלך יונתן בן עויאל וחט קאם על ימינית לאסטואותיה — ib. 3 (168 4) ויובקי a. R. ספק, h. וירט besser als ויורנו, welches aus jenem offenbar verderbt ist — 47v 10 אלמה — ib. 10 l. ותעויה Tašdīd zu streichen — ib. 9 ואן לא — ib. (172 2) יצען — ib. 4 (172 3) wie ed. (und einmal als Custos) h. ובביתו. Die Corruption ist wahrsch. in der Uebers. geschehen — ib. 2 ותלאתהם — 48r 5 l. תסויה Tašdīd zu streichen — ib. 6 ורו h. והוא — 175 7 nur בהתנצלות — 48v 5 (176 4) ערפהא — 49v 6 (179 1) לא יקאל h. ולא יאמר למה — 180 3 h. בחשיבות ובחכמה lückenhaft — ib. עשה זה ומפני זה לא יבקש — 49v 6 מדהב אר' — 181 3 h. לכהות ולנעור; zu לכ' am R. יראה — 50r 7 (182 1) wie ed., h. a. R. לפי דעתי הויכוח לי להוכיח — 50v 3 (183 4) wie ed. h. אל ענין בריאותו — ib. 1 zu ואסאבח

h. והשוחה, a. R. השווט יראה לי — 51^{r}_{3} נתצור — 51^{v}_{5} (187^{4}) טאהר h. פשוטו — ib. אמואצע — 52^{r}_{1} די — ib. $_{2}$ נעתקד h. שיאמן — 188^{5} h. ואמר להם — 52^{r}_{10} יפעל פעלא, also wohl act.; in den anderen Codd. ohne Iʿrāb, h. demnach שיעשה — ib. $_{4}$ (189^{1}) wie ed., h. כי הוא כבר ידעו — 52^{v}_{4} אלממכן h. האפשר — ib. $_{7}$ מעני — 53^{r}_{6} באחריתך — ib. $_{7}$ אכברכם h. שאניד — 53^{v}_{1} (192^{4}) wie ed. — 193^{1} h. בו — 53^{v}_{5} אמל בה — ib. $_{10}$ (193^{2}) תדעא — 194^{1} h. למה שיתפרסם לבני אדם באהבתו — 54^{r}_{3} למא דלך — ib. l. ובואסטה — ib. $_{9}$ וחידה — ib. $_{11}$ תאבעה — 54^{v}_{6} אלי — ib. $_{8}$ באטל wie auch zu lesen — — ib. $_{10}$ ויקול h. ויאמ׳, d. folgende סעינא doppelt übersetzt השתדלותנו וטרחנו — ib. $_{9}$ וכדלך — ib. $_{4}$ beidemal יקצד act. und אמרא h. שיכוין; also auch zu lesen מפידא — 55^{r}_{8} כבראיה — ib. $_{9}$ אכאנט — ib. $_{12}$ ותחציל — 55^{v}_{2} חכמה — 56^{r}_{4} מחדת wie auch zu lesen — ib. $_{1}$ fehlt הדא — 56^{v}_{2} (200^{3}) wie ed. — ib. $_{7}$ (201^{2}) אצלה h. שרשו — ib. $_{3}$ בגהל — 57^{r}_{9} בינהמא, מ über d. Zeile — ib. $_{7}$ (203^{1}) wie ed. — ib. $_{1}$ שרענא (pass.) — 57^{v}_{2} משיה — ib. תאבע — ib. $_{5}$ פאידתה besser obwohl h. תועלתם — 204^{3} h. כמו שנתבאר באיסור — 58^{r}_{11} להקבה מי שהוא שוחט מן הצואר ומי שהוא שוחט מן הע׳, h. בין מי . . . למי — 207^{2} h. המצות — 58^{v}_{1} אגדא — ib. $_{6}$ אמצות — 59^{r}_{3} תסאל act. h. שואלים — ib. $_{4}$ ממכנה — ib. $_{8}$ פאפהמה h. והבינהו vgl. vorher פאעלם — 59^{v}_{10} אליה — 211^{3} IT. wiederholt כל אחד מהם — 59^{v}_{11} דו durch Linie darüber getilgt h. ממה שבו — ib. $_{8}$ אקדם באשרף h. קודמת s. auch $_{7}$ — ib. $_{4}$ תחדידה ותחדיד — 212^{2} h. מדירה — 60^{v}_{8} אמתכד wahrsch. אמתכד — 61^{r}_{1} (214^{1}) wie ed. — ib. $_{2}$ אעתקאדה besser, da suff. auf מא bezogen — 61^{v}_{6} אאעתקאד — 62^{r}_{9} (219^{3}) אלהה (pl.) h. האלוהות — ib. $_{10}$ אאכבר h. הגדול — ib. (219^{5}) אסבע — ib. $_{11}$ אכמסה אלהאת — 62^{v}_{12} תראה — ib. $_{9}$ (221^{4}) אמדמרה — 63^{r}_{12} (224^{1}) אשמאל, h. Lücke — ib. ותגול wie auch zu lesen (ed. Druckf.) — ib. $_{4}$ l. תקויה Tašdīd zu streichen — ib. $_{2}$ אלאהא מפארקא wie auch zu lesen; תם nicht übersetzt — 64^{r}_{7} סבע — ib. $_{5}$ ענד fehlt — 64^{v}_{6} l. אלאהא כאלקא — ib. $_{9}$ לאמר h. לדבר — 65^{r}_{3} זעם mit Dhamma über ז, h. חשבו — ib. $_{5}$ l. אלאהא — ib. $_{2}$ תוחי לה — ib. $_{1}$ אוחת לה — 65^{v}_{2} (235^{1}) wie ed., h. לכל דינם

— ib. 9 כלדא fehlt — ib. 7 (236²) wie ed. — 236³ הנשים, fehlt in h., IT. hat wahrsch. אנאס gelesen und deswegen בני אדם übersetzt — 66r 11 (238³) wie ed., h. וגזרו — ib. 3 (240²) וכתב אסרב; ת auf radirter Stelle, wahrsch. corrigirt von כתאב, h. וספר — 66v 2 (243¹) תתוצו, h. תתוצון — 67r 10 ותכסב אבלאד, h. וישמנו — 67v 2 אלאה — ib. 9 ותכסב h. ותשמן; cp. 67r 10 „Städte aufgesucht" cp. ib. 8 und 68r 7 — ib. תאמל h. הסתכל — ib. 8 ורפע cp. 5 h beidemal להסיר — ib. 7 אתמאר — ib. 2 (246¹) wie ed. — 68r 10 יעבדונה — ib. 11 אתארה — 68v 10 (248¹) wie ed., Ueberreste des ausradirten Artikels noch sichtbar; h. הענין — ib. 8 בכלק h. במדות (ב über der Zeile) — 69r 4 ותדרינ cp. 5 und IT. — ib. 7 und 9 l. אלין (mit Kesra) — ib. 5 (250³) wie ed. h. באבר — 69v 5 ובהדא — ib. ומן — ib. 6 l. אמנקטעין — 70r 1 גאנא — 252¹ h. והגיע בו את הערמה האהית — 253¹ h. תשובתך — 70v 3 בתחייזהם „indem er sie einschloss", h. להסב, Ḥ ויגיעם (wahrsch. וינעם Num. 32,13) — ib. 1 fehlt איצא — 71r 7 כאן (כ׳א׳ן) — 71v 4 וגעלה בית ואחד (für וגעלת pass.) h. והושם — 258⁴ h. על שהיה רוב השתדלותם — 72r 5 (258⁵) באמקצד — 72v 10 פי אנקל — 73v 9 פטאטה „grausam", Ḥ אכזר — 74r 1 l. ותנקיה Tašdīd zu streichen — ib. 2 l. מגהולה — 74v 7 (267¹) ופעל h. ופעולה — 76v 9 ותקציר דיל טול ניל — ib. 6 עלמת — 274¹ h. אשוב למצות — 77v 1 ונהגיא dazu a. R. מן כתב הגאון אבל נ״א ונהינא — ib. 7 טענאה h. ועבדוהו — ib. 8 יעתקד — 78r 6 ואאקלאע — ib. 2 יקתצי — 78v 7 (278³) wie ed., IT. las אנסבה vgl. 12v 4; die Vertauschung muss demnach bereits in den ältesten Abschriften geschehen sein — 79r 1 כלף — 279² h. מסופקות — 79r 7 כלה, nicht bei IT., Ḥ כולם — ib. 8 אחד אכואכב — ib. 10 ללכוכב — ib. 11 (279⁴) wie ed. — 79v 8 ירפעון — 282¹ h. מהביא בני אדם — 283⁶ h. ועל זה הקשה — 80v 4 טן h. היו חושבים — ib. 6 אפאוינא h. פאוינה — ib. 7 אותוראת (ו über der Zeile) — 81r 3 l. כתיר nom. — ib. 5 או אשתרי h. entsprechend — ib. 11 יסלם — ib. 2 אחד — 81v 4 (289¹) wie ed., h. יעשהו — 82r 9 תעדיהא — ib. 4 תלת סנין — ib. 1 גויה — 83r 8 כמא דכרוה weder bei IT. noch bei Ḥ. Die Worte רוצה בו שלא כדרכו nicht in h. und zu streichen; auch das folgende

קאלוא fehlt in beiden Ueberss. — 293[1] התוחלת — 83[r] 11 ליבעד — 83[v] 9 (295[3]) ללסבעה אדראר — ib. 7 והי h. והיא — ib. 5 אנטלע — 84[r] 1 l. ותקויה Tašdīd zu streichen — 84[v] 1 סל h. ebenso — 85[r] 1 אנאם h. לתודיע לבני אדם — ib. 1 כאנה (über der Zeile) — 85[v] 3 פליכון — 86[r] 10 (303[4]) א häufig nur zur Bezeichnung der Nunation gebraucht — 86[v] 7 תתכסב — 87[r] 1 קלילה — ib. 9 פזל h. מעשה — 308[2] h. תעלם ממנו — 87[r] 2 l. אתסויה Tašdīd zu streichen — 87[v] 8 beidemal אחמדה IT. ebenso — ib. 11 fehlt כון — ib. 10 גולה auch h. und Scheyer — ib. 9 יהה h. ידו — ib. 4 ולים פי — 88[r] 2 (310[3]) wie ed. — 88[v] 9 l. בתסויה Tašdīd zu streichen — ib. 7 ומע הדא אן מן העבירה ומן עדם נראחה יזדם h. und Ḥ nur ומי — 315[1] h. החמא — 89[r] 4 לימתנע — ib. 5 מארק מאיד deutlicher — ib. 7 יוקע פידם — ib. 5 ובאן כאן; die drei Sätze umgestellt — ib. 4 l. תמויה Tašdīd zu streichen — 89[v] 6 (317[2]) ויסתעדלה richtig übersetzt durch לעמוד כנגדו — ib. 10 אלתי פסאדהא h. שהפסדם ממע — ib. 7 יאנראר — 90[r] 4 אנראר — ib. כאנראדהם — ib. 2 חרסדם cp. 78[v] 7 — 90[v] 8 למא, der Nachsatz beginnt mit פאנה (7) — ib. 3 l. כארנ — 91[r] 12 (325[1]) ומאן וזמאן h. בכל ומן — ib. 6 יסתגדוהא — ib. 1 (326[1]) wie ed., h. בפירוש s. 90[r] 2 — 91[v] 2 מכאל לכל verschrieben für מכלא „überlassen" — 92[r] 5 (329[2]) wie ed., h. השתכלותו (für ם) — ib. 9 ואנמא — ib. 11 לתכסיבהא — 92[v] 2 בתאליפנא h. בחבורנו — ib. 10 (331[4]) תמאלוא gewöhnliche Vernachlässigung des Hamza — ib. 10 תמאלוא cp. p. 532 — 93[r] 7 כפי h. ebenso — 93[v] 6 טול — ib. 5 (335[4]) wie ed. — 94[r] 5 (337[4]) אשומר, h. ebenso — 94[v] 4 בלנ — ib. 8 ותאבד — ib. 7 ואשמאל — 95[r] 4 אליך — 95[v] 6 (341[4]) עדה mit Dhamma, ה für ת; h. נמנו — 96[r] 2 שרענא „wäre uns [nicht] befohlen worden, ihn zu halten" giebt doch wohl einen besseren Sinn, obwohl IT. und Ḥ wie ed. — ib. 6 יצרב besser, IT. יתקע — 96[v] 2 תמאוע „Gehorsam" — ib. 10 מראד „Absicht" giebt einen viel ungezwungeneren Sinn IT. תלויה עליו, Ḥ מיסתי יתן IT. ויחשוב — 97[r] 1 פאעדם — 98[v] 1 (350[2]) wie ed., h. ebenso — ib. 5 וידמרונה — ib. 1 מנוא Nachsatz — 99[v] 1 l. כתירון — 100[r] 4 וכדאמה wahrsch. = 10 „Diener". IT. las וכראמה und umschrieb den Satz, der

wörtlich lauten würde: „Bezweckt war Auszeichnung, die auf dieses Haus und seine Diener bei aller Welt fallen sollte". Ḥ richtig ולמשרתיו בעיני כל אדם — 100v7 ותכתר (?ותכתר) — ib. 8 כאן דלך — 101r3 בין IT. שבאר — ib. 9 l. בתנחיה Tašdīd zu streichen — ib. 5 (361[1]) אלמכלאה „überlassen (cp. 91v2) IT. richtig המסורים, h. המסודרים, Ḥ הממנים — ib. 4 וקע; פ ist hier nicht gerechtfertigt — 102r11 nach הדה wiederholen die Ueberss. השלשת, nicht in h. — ib. 7 אגודה פיקרבה — ib. 2 — ib. 5 טאיר — ib. 8 פי אלשאם ואגמלה ואסהלה — 102v3 אמל — 103r10 לבדל — ib. 6 (368[2]) wie ed., passt aber zu מדקדק ganz gut — 103v10 פי אדיתה — 104v10 יתמע — ib. 8 לא יכון IT. שלא יבא — 105r4 ולמיזה vielleicht ולמז „wegen des Vorranges," ו m. l. h. ולמעלה — 106r2 תסתעטף — 106v7 כאן — 107r2 (381[3]) אלעבאדה — ib. 8 (383[1]) ימארט „das Fell zerreissen" — 383[2] h. משואות — 107v10 פמעלום — ib. 8 כמא תקדם — 108r8 אבנה תעברא — 108v3 מן הדה — 109r5 וגוד — ib. 6 ומאן — 109v7 ומדתהא, nicht bei IT. und Ḥ — ib. 12 נדעי IT. nur אין לנו — 110r7 מחתאנין אליהא „brauchten sie (die Asche) zum Zwecke des Eintrittes in den Tempel" — ib. 9 וכידה IT. נדול — ib. 11 נסא — 110v7 l. תסמיה Tašdīd zu streichen — 395[1] ולאכול בקדשים nicht in h. — 111r7 לקדארתהא — ib. 1 אלבטון — 111v5 אלחלאל — 113r2 (402[6]) wie ed. — ib. 5 zu אכבר IT. אחת מכונות ungenau, Ḥ besser רוב כוונת — 403[3] h. שיש בתורה — 113r2 (404[1]) IT. hat wohl richtig übersetzt, da das Subj. in ירף auf אלמילוד zurückgeht — 113v2 (405[1]) wie ed. auch hier ist IT. nicht zu corrigiren, da וגן commune ist — ib. עקדא וצמלא, demnach פרץ act., IT. צוה; Subject (Gesetzgeber) zu ergänzen, andere Codd. ebenso cp. Scheyer 371 Anm. a — 114v4 fehlt ללקדשה — ib. 10 אן דלך h. שהגדי ההוא טוב — ib. 4 ענדך אניד ändert den Sinn nicht — ib. 8 מוכר (מודר?) — 115r1 dass. — ib. 10 כמסן cp. IT. — 410[3] h. הראוי לו עליו — 115r5 — 115v5 דאניה nur אלתענב — ib. 7 אן כמא — ib. 8 אלצרורה — ib. 4 הו יאמר, diese beiden und das folgende Wort bei IT. nur על הרוב — 116r10 l. ותרביתה Tašdīd zu streichen — ib. 2 הם — ib. 3 (413[4]) או אלפרע ללאצל fehlen, auch bei IT. wo aber mit h.

את השנף zu lesen ist — 116v 2 שכץ ואחר cp. IT. — ib. 6 (414 1) אכין — ib. 12 und 2 l. אבן — 117r 3 אבנאל wie auch zu lesen — 117v 4 l. אבצאד nomin. während כאן sich auf עמל zurückbezieht — ib. אן zu streichen s. auch IT. — ib. 7 קולהם ואחר, h. ואחר — 417 1 h. אצלי טעמה — 117v 7 יבטל IT. תבטל — 118r 3 fehlt ענדי auch bei IT. — ib. 10 נדא חיניד — ib. 11 הי אעהד — ib. 7 לעלה אברי (אחרי?) — ib. 5 (419 2) פולך, IT. ויש scheint gerade פפי סן gelesen, aber פי דלך nicht übersetzt zu haben — ib. 2 l. יתכיל — 118v 7 מחבתה und במחבתה — 119v 4 zu תלפת a. R. נא תפלת (*tafallat* „vergeuden (die Zeit)") — ib. 10 (423 3) wie ed. אלדי vulg. comm. — ib. 1 (424 1) אלפהים — 120r 6 קואנד — 121r 5 (427 3) wie ed., h. להיות מצמלק — ib. 1 fehlen פי אלתורה, auch in h. — 121v 4 הדה אלכבאר פידא besser cp. IT. — ib. 8 Lücke an Stelle von ועלה, vielleicht schon in IT's Vorlage, und möglicherweise beziehen sich darauf (nach verschiedenen Codd.) die Worte רק (u.) אנו, die sonst nicht in den Zusammenhang passen; übrigens ist auch דלך unübersetzt. Ḥ והמצם בוה מפני — ib. 11 סבק — 122v 1 תסמיה Tašdīd zu streichen — ib. 8 לילטריק IT. לדרך — 433 1 h. בו — 123r 7 אתי יתנקל — 123v 11 למן — 436 1 h. כבר נכנסת בבית ואתה בפרוזדור — 437 3 h. שימבלהו — 125r 11 beidemal תסמי — ib. 2 באלאנפראד — ib. 8 בינת IT. בארתי — 125v 8 ינפל — ib. 4 קד חצלת — ib. 126r 3 ופי אצלוה IT. ובתפלה — ib. 11 ופי — ib. 10 פי כונך — 127v 2 תכלת — 128v 1 (447 3) der Satz fehlt, obwohl in h., scheint mithin Glosse eines Copisten zu sein — 448 1 h. שהבן יצמו — 128v 8 דנאך IT. לא ינע לך — ib. 2 עמימה „ist gross" — 129r 1 פאנה IT. וכאלו — ib. 5 אלקוה — 450 2 h. אשר היה בינו — 129v 11 באפראם — ib. 4 ותצרפוא — 130r 2 (451 3) wie ed. — 130v 1 בין — 131r 6 אפצל — ib. 6 אסתיצאלה — 456 3 h. הצנינים — 132r 4 צנעה — 132v 8 אולי אלמקבולה h. תחלה יד הקבלה — 133r 3 יגד — ib. 9 וגד — ib. לכל כארץ דאתה — 133v 2 (461 1) דכרוא „man" h. שזכרו — 464 1 ושישמם — 135r 6 (466 2) מן, zu lesen *min* „gehört zu", deswegen h. להניח — 466 4 h. ההשנחה.

Die Promotion des Posener Arztes Dr. Moses Lima in Padua am 19. August 1639.

Von

Prof. Dr. **David Kaufmann.**

Die Vermuthung, dass das Geschlecht, das von der zweiten Hälfte des 16. bis zum Ausgang des 17. Jahrhunderts in Posen das Amt des Gemeindearztes bekleidete, Vater, Sohn und Enkel, Samuel de Lima, Juda [Lima] und Mose Lima[1]), der Reihe nach in Padua den medicinischen Doctorgrad erworben haben, lässt sich wenigstens für den Enkel noch aus den Promotions-Protokollen dieser Universität über jeden Zweifel erheben. Wir erfahren hier nämlich, dass Mose Lima, der Sohn Juda's, Freitag den 19. August 1639 aus Philosophie und Medicin mit Erfolg die Prüfung bestanden habe und zum Doctor dieser Fächer promovirt worden sei.

Wir haben hier also wirklich und nicht nur wahrscheinlich[2]) den Doctor medicinae Moyses Judka, d. i. den Sohn des Posener Arztes Juda, des Sohnes Samuel de Lima's, vor uns, der bereits am 20. Juli 1641 als Eigenthümer eines Hauses im Ghetto von Posen erscheint. Denn Posnaniensis, d. h. aus Posen, wird die Heimatsbezeichnung Juda's zu lesen sein, die in dem Paduaner Protokolle zu Pomariensis geworden ist, eine Annahme, die durch die Hinzufügung des Heimatlandes Grosspolen sichergestellt wird.

Durch die Ueberlieferung des Namens von Samuel de Lima's Enkel in diesem Promotionsprotokolle wird aber auch die Vermuthung zur Sicherheit erhoben, die ich in Betreff dieses Namens geäussert habe[3]). Samuel de Lima bedeutet also in der That nichts Anderes, als dass Samuels Vater Lima d. i. Juda geheissen habe. Nach diesem Vater nannte Samuel seinen Sohn Juda. Dass auch dieser den Geleitnamen Lima getragen habe, sehen wir daran, dass auch sein Sohn hinter seinem Namen dieses Wort hinzugefügt und an der Universität Padua also als Moses Lima, Sohn Juda's aus Posen immatriculirt ist, genau so, wie es der Grossvater gethan hat. Während aber jener den Namen seines Vaters noch durch Vorsetzung von ד = di oder de seinem Namen hinzufügt, folgt der Enkel

[1]) S. Kaufmann, Monatsschrift 38, 131.
[2]) Ib. n. 3.
[3]) Ib.

bereits der Sitte seiner Zeit, die einfach den Namen des Vaters dem des Sohnes ohne jede Zusatzpartikel folgen lässt.

Moses Lima, oder wie man ihn daheim in Posen amtlich nannte, Moyses Judka war daher ein junger, vor Kurzem erst mit der medicinischen Doctorwürde aus Padua heimgekehrter Arzt, als er 1641 in die Liste der Hauseigenthümer aufgenommen wurde. Sein Vater muss entweder bald verstorben sein oder freiwillig seine Stelle als Gemeindearzt dem Sohne abgetreten haben, da wir bereits 1644 Mose allein in dieser Stellung finden [1]).

Wir werden deshalb wohl auch nicht fehlgehen, noch 1695 in dem Doctor Moses, dessen junge Tochter der trunkenen Muthes mit gezücktem Degen in die Synagoge eingedrungene Michael Helwing bedrohte und entführen wollte [2]), unsern Moses Lima zu erkennen.

In dem Berichte, den der Senat von Venedig [3]) im Jahre 1670 über die an der Universität Padua promovirten Doctoren der Medicin jüdischen Bekenntnisses sich erstatten liess, erscheint unter Nr. 34: Moises Lina hebreus Polonus 18. Augusti 1639. Es ist natürlich Lima zu lesen und unser Posener Arzt gemeint; statt des Prüfungstages ist das Datum des Vortages, der Anmeldung zur Prüfung angegeben.

Zehn Jahre früher hatte an der Universität Padua der Wiener Arzt Dr. Leo Winkler den medicinischen Doctorgrad errungen, den am Abend seines Lebens als Flüchtling nach der Vertreibung der Juden aus Wien das Schicksal mit Moses Lima im Ghetto von Posen zusammengeführt hat [4]).

Anhang:

Promotionsprotokoll. [5])

1639. Indictione 1a. Die Jovis 18 mensis Augusti. Coram me Petro Meno Antonio Collegiato Patavino et Cancellario ultrascripto comparuit Dominus Moyses Lima Poloniae Maioris Po(m)[sn]a(r)[n]iensis filius domini Judae, asserens habere licentiam ab Excell. dominis Promotoribus suis se promovendi in philosophia et medicina. Ideo se presentavit in dictis facultatibus pro die crastina hora duodecima. Cum integra solu-

[1]) Perles, Geschichte der Juden in Posen, p. 70, n. 20.

[2]) Ib. p. 61.

[3]) Nach dem Actenstücke im Staatsarchive von Venedig: Proveditori alla sanità Capitolare N. III. c. 10.

[4]) Kaufmann, Revue des études juives XX, 275 ff.

[5]) Ex volumine ab anno 1629 ad 1640 fol. 139b.

tione pecuniarum facta, petens sibi assignari puncta et dominans in Promotores suos Magnificos et Excellentissimos dominos doctores — Videlicet — ultra etc.

Joannes Veslingius Eques Presidens	Franciscus Bonardus
Benedictus Silvaticus Eques	Julius Sala
Joannes Cottunius	Hieronymus Frilimelega
Joannes Dominicus Sala	Marc' Antonius Resegutius et Sebastiano (sic) Scarabitio —

Puncta etc. —

Ex libro primo phis — tex. 42 — Quoniam usque Contrariam etc. —

Ex libro 2⁰ Aphorismorum Hippocratis — Aph. 42 — Solvere etc. —

In Christi nomine — Amen. 1639 — Indictione 2a die veneris 19 mensis augusti hora duodecima in circa — In Excellentissimo Collegio auctoritate Veneta instituto ordinario ac cum presentia spectabilis domini Caroli Masperoni Brixiensis almae Universitatis Doctorum artistarum dignissimi Syndici. Necnon et infrascriptorum excell. Doctorum Philosophie et Medicine per brevia iuxta morem convocatorum ubi in eodem loco Dominus Moyses Lima Poloniae Maioris Po(m)[sn]a(r)[n]iensis filius domini Judae recitavit puncta sua in Philosophia et medicina heri sibi sorte extracta et super eis rigorose examinatus, optime se gessit tam in reasumendis et resolvendis strictissimis obiectionibus sibi per Excell. arguentes factis, quam in curando casu in re medica ei orectenus proposito — adeo ut eruditionis sue in philosophia et medicina omnibus maximum prebuit argumentum. Et finito examine se motus extra iuxta solitum, clausoque hostio positus fuit ad suffragia infrascriptorum Excell. Doctorum Philosophie et Medicine, a quibus de omnibus eorum votis doctor in utraque facultate approbatus remansit. Qua approbatione per Nuntium publicata denuo introductus fuit per Magnificum et Excellen. dominum Presidem infrascriptum doctor in utraque facultate pronuntiatus. Presentibus excell. dominis Promotoribus suis infrascriptis Videlicet:

Joanne Veslingio, Equite Presidente	Francisco Bonardo
Benedicto Silvatico Equite	Julio Sala
Joanne Cottunio	Hieronymo Frilimelega
Joanne Dominico Sala a quo fuit etiam Insignitus —	Marc' Antonio Reseguzio Sebastiano Scarabitio

Arguentes fuere Exellentissimi Scarabitius in Philosophia — et Peregrinus in Medica — Proposuit casum excell. Presidens —

Testis: Dominus Bernardus Munega Bidellus generalis Universitatis

Testis: Dominus Antonius Perla Bidellus specialis Universitatis

Qui ante Petrus Menius Notarius et Cancellarius —

Besprechung.

Gustav Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch nach den Idiomen des palästinischen Talmud und Midrasch, des Onkelostargum (Cod. Socini 84) und der jerusalemischen Targume zum Pentateuch. Leipzig 1894. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. VII und 348 SS. 8°. 12 Mk.

Eine erneute grammatische Darstellung des targumischen Aramäisch ist seit längerer Zeit ein dringendes Bedürfniss und zugleich seit der Publication targumischer Texte mit assyrisch-babylonischer Vocalisation eine lohnende Aufgabe geworden. Der Verfasser des vorliegenden Werkes hat sich aber eine umfassendere Aufgabe gestellt; er giebt ein grammatisches System aller auf palästinischem Boden heimischen, in Schriftwerken etwa bis zum 7. Jahrhundert vertretenen jüdisch-aramäischen Idiome. Der Fleiss und die Gründlichkeit, die er auf dieses weite z. Th. äusserst schwierige Sprachmaterial verwandt hat, verdient uneingeschränktes Lob. Der zum ersten Mal gewagte Versuch, die Sprache des jerusalemischen Talmuds einer Bearbeitung zu unterziehen, wird in Anbetracht seiner besonderen Schwierigkeit dem lebhaftesten Interesse begegnen, während freilich die unzuverlässige Textüberlieferung auch wieder Bedenken weckt und den Leser bei allen irgendwie selteneren Formen an der Richtigkeit der Textgrundlage zweifeln lässt. Ausser diesen schwer zugänglichen aramäischen Schriftwerken hat der Verfasser für seine orientirende Einleitung auch die gaonäische und die moderne hebräisch geschriebene isagogische Literatur gewissenhaft benutzt. Dass unter diesen Umständen ein für den Forscher werthvolles sprachliches Material gesammelt und geordnet vorliegt, gibt dem Werke einen dauernden Werth. Es darf aber auch nicht verschwiegen werden, dass gerade in der umfassenden Themastellung dem Referenten auch das Hauptgebrechen des Buches zu liegen scheint. Die hier zusammen behandelten Dialekte bilden keine grammatische Einheit und lassen sich nicht zum Nutzen für die Sache, ohne Beeinträchtigung der Klarheit und Durchsichtigkeit. gemeinsam darstellen. Zwei Dialekte, die, um nur ein Beispiel herauszugreifen, in der Conjugation des Peal fast in allen innerhalb des Aramäischen differenten Punkten auseinandergehen, wie der des Onkelos einer-, der sogenannten jerusalemisch-aramäischen Texte andererseits (in der 3. Pers. Plur. masc. und fem., sowie der 1. Pers. Plur. des Perf., in der Behandlung des Vokals des Imperativs und dessen 2. Pers. fem. Sg. und 2. Pers. Plur., in der Bildung des Infinitivs) lassen sich nicht mit Nutzen unter einen grammatischen Hut bringen. Dass beide Idiome palästinischen Ursprungs sind, rechtfertigt ebensowenig eine

gemeinsame grammatische Behandlung, als etwa der gemeinsame hellenische Ursprung der jonischen und dorischen Dialekte. Ebenso wenig verleiht ihnen der Umstand, dass sie Alle jüdisch-aramäische Dialekte Palästinas sind, eine solche innere Einheit; denn in Wahrheit steht das Christlich-Palästinische dem vom Verfasser Galiläisch benannten Dialekte näher als der jüdische Onkelos; auf der anderen Seite gehört die Sprache des Onkelos viel enger (ausser zum biblisch-Aram.) zu den ausserpalästinischen und also auch nicht-jüdischen Dialekten der palmyrenischen, nabatäischen und der Inschrift von Taimâ als zu jener erstgenannten jüdisch-aram. Gruppe Der Verfasser hat, wie ausdrücklich bemerkt sei, auch das Material der Inschriften in den Anmerkungen sorgsam herangezogen, so dass sein Werk, wenn es in die beiden disparaten Theile verlegt und auf der einen Seite Onkelos, Jonathan b. Uziel (der nicht mitbehandelt ist) nebst den eben genannten zugehörigen ausserpalästinischen Elementen, auf der anderen Seite die sogen. galiläischen Dialekte in getrennten Büchern dargestellt wären, ohne wesentliche Stoffvermehrung zwei wissenschaftlich das vorliegende Werk weit überragende, innerlich geschlossenere Bearbeitungen sich ergeben haben würden. Dem mit der nöthigen Sachkenntniss in dem Werke nachschlagenden Gelehrten wird es sehr gute Dienste leisten; den Anfänger aber, der sich erst die Formenkenntniss der betreffenden Idiome aneignen will, wird das fortwährende Nebeneinander von dialektischen Discrepanzen häufig nicht aufklären, sondern verwirren.

Um aus der grossen Fülle des Gebotenen einige Einzelnheiten herauszugreifen, so enthält die Einleitung neben einer vortrefflich orientirenden Darlegung über die verschiedenen Dialekte des Jüdisch-Aramäischen, namentlich des Palästinischen und dessen Literaturwerke, eine dankenswerthe Uebersicht über die dialektischen Eigenthümlichkeiten des Onkelos[1]) und bibl. Aramäisch einer-, des paläst. Talmuds, der jerus. Midraschim und Targumim andererseits. Jene ersteren werden als judäisch, die letztgenannten als galiläisch bezeichnet. Ueber die Triftigkeit dieser landschaftlichen Scheidung enthalte ich mich eines Urtheils. Einigermassen zweifelhaft ist sie mir aber darum, weil die einer frühen Zeit angehörigen ausserpalästinischen aram. Inschriften von Palmyra bis Taimâ dem bibl. Aram. und Onkelosidiom, wie oben erwähnt, sehr nahe stehen, hier aber die räumliche Nachbarschaft weit weniger als die zeitliche in Betracht kommt. Indessen, da die bisherigen Benennungen keinesfalls besonders treffend waren, so mögen auch die neu vorgeschlagenen unter dem nöthigen Vorbehalt angenommen werden.

Es seien nur noch zu einigen Capiteln des Buchs verschiedene kleine Ergänzungen und Berichtigungen hinzugefügt. Wenn hierbei meist Punkte besprochen werden, in welchen Ref. die Auffassung des Verfassers nicht theilen kann, so soll ausdrücklich vorher auf den reichen Gehalt an Belehrung, auf das durchweg mit Quellenangaben gestützte werthvolle Material, auf die mannigfachen feinen Beobachtungen über Vocalisationsnüancen in den assyr.-babylonischen Targumtexten u. A. m. hingewiesen werden, für die der Verfasser des lebhaftesten Danks sicher sein kann. Unter den Lautregeln werden S. 66 die hauptsächlich dem Babyl. angehörigen Infinitive mit den Vocalen ō-ē (wie אמוקי, מלולי u. s. w.) als lautliche Varianten aus den palästinischen mit ā-ā (אֶקְטָלָא קְטָלָא u. s. w.)

[1]) Hierbei sind als „judäisch" auch ausserhalb des bibl. Aram. u. A. das Pronomen הימון und das Suffix הום aufgeführt, die doch im Onkelos nicht vorkommen. Worauf gründet sich ihre Anführung?

abgeleitet. In Wahrheit aber haben sie mit diesen gar Nichts zu thun; jenes *ō* ist ein tongedehntes *u*, und die betr. Infinitive stellen sich unmittelbar zu denjenigen des Babylonisch-Assyrischen: kuššudu, šukšudu u. s. w. (s. meine Nominal-Bildung, S. 153). — In בָּתִּין soll ein ursprüngliches *ai* lautlich zu *â* geworden sein (S. 66). Indessen dieser Plural, welcher gemeinnordsemitisch ist, darf nicht aus den Lautgesetzen einer Sprache erklärt werden; seine Entstehung und Form ist durchaus dunkel (vgl. nur das auffällige dagessirte ת, das sowohl den hebr. wie aram. Lautgesetzen zuwider läuft!). Soll man etwa auch das *ā* im hebr. Plural עָרִים als lautliche Umbildung des singul. î ansehen? Das *ôi* in מוי erklärt D. als aus *aiâ* entstanden (S. 66). Es ist aber vielmehr die Trübung aus dem urspr. *âj* (vgl. äth. mâj) zu *ôj*, wie sie auf palästinischem Boden im Hebr. als Regel, im Aram. sporadisch erscheint[1]); vgl. auch das modernarab. môje. Das hebr. und syr. Thema *mǎj* ist aus dem urspr. *mâj* (vgl. auch arab. *mâ'*) abnorm verkürzt. — In der Verballehre ist besonders dankenswerth, dass Verf. immer zuvörderst das Eigenartige der Formen und das Verhältniss der Dialekte zu ihnen erörtert, dann zahlreiche Einzelbelege mit Quellenangabe und endlich am Schluss des Buchs noch synoptische Tabellen gibt. Es ist hierdurch ausreichende Gelegenheit zum selbstständigen Nachprüfen geboten. Auch hierbei möchte ich mich auf einige Bemerkungen beschränken. Dass Palpel-Bildungen von פ״נ ausgegangen wären (S. 200), würde Allem, was wir über deren Entstehung sonst wissen, widersprechen. מתרתר „werfend" gehört nicht zu נתר, sondern zu arab. תרתר „bewegen, schütteln" Ham. 179,4; 732,4; ebenso טלטל „bewegen" nicht zu נטל, sondern zu arab. טלטל „bewegen" (auch hebr.). — רוקן „entleeren" ist 200,7 als Poel aufgeführt, aber auf derselben Seite, Z. 2 v. u., gewiss richtiger, als denominirt von ריקן; vielleicht eher von einem verlorenen w-haltigen Adjectiv. — Das Partcp. pass. מכוסיי (S. 202) wäre stark verdächtig, Textfehler statt מְכַסֵּי zu sein (was ja auch im jer. Talmud vorkommt), wenn es nicht durch einige parallele Formen gestützt wäre (S. 231 unt.). Diese sind aber Alle als Hebraismen anzusehen, wie sie denn auch meist in der Mischna erscheinen (מפונק, מבושל). — In שולקה „koche sie!" (S. 65) ist das u nicht aus a umgelautet, sondern gehört der imperativischen Grundform an und ist hier nur nicht hinter dem zweiten, sondern ersten Radical erhalten geblieben. — איסליק (S. 206) wird kein Peal mit Vorschlag des א, sondern durch Assimilation aus איסתליק (j. Targg.) verwandelt sein, vgl. späthebr. נסתלק. So mag es sich auch noch mit einigen anderen hier aufgeführten Verben verhalten. — Mit Recht lehnt D. S. 225 gegen Driver Peal-Infinitive ohne מ ab, weil das mit dem Thatbestand aller aram. Dialekte in Widerspruch stände. Die galil. Infinitive' מקטול halte ich für Palästinismen, die neben den hebräischen Infin. קטול zu stellen und aus diesem durch מ-Präfix erweitert sind, ganz so, wie der ursemitische Infinitiv *qatâl* (hebr. Infin. absol., assyr. und arab. Infin.) im Tigriña als *meqtâl* erscheint. — Merkwürdig ist D's Beobachtung, dass die babyl. Vocalisation des Onk. dem Particip Peal קָטִיל beim subst. Gebrauch in der 2. Silbe ein *ī*, im participialen ein *e* giebt (S. 228). Dass das eine tiefere Berechtigung

[1]) Vgl. z. B. אוף mit syr. אָף; das Afformativ וֹן im Idiom der jerus. Targg., des christl. Palästinischen, des paläst. Midrasch und Talmud. Vgl. meine Nominalbildung, S. 319 Dalman, 139 Anm.

habe, ist nicht anzunehmen, weil im Feminin beide Male der Vocal verschwindet. Merkwürdig ist es aber, dass sich Aehnliches im Hebr. wirklich findet, nämlich die Erhaltung des ē im subst. Gebrauch (בֹּגֵדָה, סֹתֵרָה) dagegen sein Wegfall im participialen., (קֹטְלָה). — Mit Unrecht wiederholt D. die alte Meinung, dass passive Participien mit activer Bedeutung in Fällen wie סביר „glaubend" u. s. w. (§ 64,3) vorlägen. Sollen etwa hebräisches קָצִיר („Schnitter") נָבִיא, פָּלִיט, שָׂרִיר u. A. auch passive Participien sein? Oder lassen sich die aramäischen von diesen hebr. Formen trennen? Vgl. auch die zahlreichen arab. activen Participien dieser Form in meiner Nominalbildung, S. 182, wo das Weitere ausgeführt ist. זיינגא „ich ernähre (S. 230" Z. 6) ist kein auffälliges Pael-Partcp. ohne מ, sondern regelrechtes Peal, cf זָן ומפרנס im Tischgebet[1]). — Nicht glaubhaft sind die seltenen, von D. als Aphel erklärten Formen אכיל, אתי (S. 66). Wenn die Lesarten sicher stünden, was mir aber für אכיל sehr zweifelhaft ist, so müssten sie als Pael gefasst werden. — In den selteneren Perff. pass. der ל״א Verba auf ָא (אִתְרְמָא Onk., אִתְחַוָּא, אִתַּעְדָּא) denen auch Imperfecta auf ָא zur Seite stehen (S. 286), sehe ich Reste der ל״ו Conjugation, die sich im Hebr. sogar allein durchgesetzt hat, (הֶגְלָה, גִּלָּה u. s. w.) gegenüber den gewöhnlichen ל״י-Formen auf ī im Syr. und sonst im Aram. überhaupt. Auch die von D. unerklärt gelassenen Doppelinfinitive מיגלא und מיגלי sind auf diesen zweifachen Ursprung zurückzuführen (Nominalbildung S. 247).

Die Classification der Nominalformen, welche in meist vocallos überlieferten aram. Texten dem Darsteller viel mehr Schwierigkeiten, als dem Leser Nutzen bereitet, ist, wenn es auch an Angaben, die Widerspruch verdienen, nicht fehlt[2]), mit Umsicht und Fleiss ausgeführt. Das Gleiche liesse sich noch von anderen Theilen des mit grosser Sorgfalt bearbeiteten Werkes sagen; doch fürchte ich diese Stelle mit rein linguistischen Ausführungen schon allzusehr in Anspruch genommen zu haben. Dass durch Socin's Liebenswürdigkeit seine werthvolle Onkeloshandschrift ausgiebig für die Wissenschaft verwerthet werden konnte, ist ebenso sehr mit Dank zu begrüssen, wie die Munificenz des Curatoriums der Zunzstiftung; sie hat die Drucklegung eines Werks ermöglicht, welches schon wegen der erstmaligen Behandlung des jer. Talmuds in der wissenschaftlichen Erforschung der aramäischen Dialekte eine ehrenvolle Stellung einnehmen wird.

Berlin. J. Barth.

---

1) Ebenso im Syr. Peal.

2) So beruhen wohl die babyl. Vocalisationen (die ich hier mechanisch genau in tiberiensische umschreibe) מַלְךָ „König" עַבַד „Knecht" S. 104—5 (gegenüber עֹמַר, חֹמַר) auf Fehlern. — אֶצְבַּע 106 M. lässt sich angesichts des arab. isbaʿ, äth. ʾasbâʿt nicht unter qitl mit Vorschlags-א einreihen, sondern für solche Formen musste vor § 32 eine besondere Classe gebildet werden. תומין, vgl. mit arab. tau-am gehört nicht unter qutl, und mit dem W. איבר Glied (111) wird es sich so verhalten, wie Merx, chrest. targ. ausführt. So ist auch jetzt noch die vocalische Ueberlieferung.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Der Midrasch Bereschit rabba.

Von

Dr. **J. Theodor.**

(Schluss.)

So haben wir durch unsere, eine ganze Variantensammlung[1]) bildende Zusammenstellung den Beweis erbracht[2]), dass die Handschr. A einen Text enthält, welcher dem Texte des B. r., der dem Verfasser des Aruch vorgelegen hat, überaus nahestehend ist[3]). Aber selbst auf die äussere Eintheilung des Midrasch muss sich diese Uebereinstimmung zwischen A und dem B. r. des Ar. erstreckt haben — und eine vielerörterte Aruch-Frage wird gleichfalls durch unsere Handschrift ihre Lösung finden.

Man kennt seit langer Zeit die eigenthümliche Erscheinung, dass die Capitel (Paraschas) des B. r. mit einer um 1 höheren Nummer im Aruch citirt werden[4]). Diese höhere Zählung beginnt aber als feststehende Regel erst mit Cap. **17**[5]) unserer Ausgaben, deren Capp. 17, 18, 19 etc. den Capp. 18, 19, 20 etc. in den Citaten des Ar. entsprechen. Das Cap. **16** der Agg. finden wir schwankend als Cap. 16 oder 17 angeführt[6]). Bis Cap. **15** einschl. stimmen die Zahlen

---

[1]) Varianten der Diction und Orthographie Jg. 37, S. 173 ff., S. 206 ff.; Varianten in der ersten Parascha das. S. 211 ff., S. 452 ff.; Varianten von A und Aruch Jg. 38, S. 10—26, S. 436 ff. Jg. 39, S. 106 ff., S. 241 ff., S. 289 ff., 337 ff., 385 ff., 433 ff.

[2]) S. ob. Jg. 37, S. 457; Jg. 38, S. 10.

[3]) Wie wohl auch A und Ar. in einer Anzahl Laa. von einander abweichen.

[4]) Vgl. Zunz, GV., S. 178, Anm. d; Derenburg in Geigers Wissenschaftl. Zeitschrift IV (1839), S. 124; Kohut, משפט לעשוקים (SA. aus השחר X) S. 9 ff., Index zum Aruch S. 108, Anm. 3, und in zahlreichen Anmerkungen des Werkes. Die Capitelzahlen der Agg. hat Kohut im Texte in Klammern beigefügt.

[5]) Vgl. Derenburg ebend. und Kohut, Index ebend.

[6]) Als 16 in Art. ואני, מנרף, קרט; als 17 in Art. נוסן, פנקס, תרבקנה (wonach Koh. VIII 16 Anm. 1, wo angegeben ist, dass ein Cap. 17 überhaupt im Ar. sich nicht findet, und VIII 273 Anm. 4, wo Koh. auf den Irrthum Zunz' und Derenburgs hinweist, die Art. תרבקנה nicht beachtet haben, zu berichtigen ist, dass auch in נוסן und פנקס Cap. 16 als **17**

im Aruch mit den Ausgaben überein, nur dass auch über Cap. **12**[1]) und **13**[2]) die Zahlen im Ar. schwankend sind, von denen das erstere als Cap. 12 oder 13[3]), das letztere als Cap. 13 oder um 1 niedriger als Cap. 12[4]) citirt wird. Von der höheren Zählung, die mit Cap. 17 einsetzt, bilden nur Cap. **41** und **42** eine Ausnahme, welche mit denselben Capitelzahlen auch durchweg im Aruch bezeichnet werden[5]). Aus Cap. **43** kommt ein Citat[6]) als zu Cap. 43, und ein zweites[7]) als zu Cap. 44 gehörend vor. Endlich findet sich eine Capitelzahl 96 bei einem Citat aus der שיטה חדשה[8]), welche bisher auch nicht erklärt werden konnte.

So verworren diese Frage erscheint, die man immer nur in ihren Einzelheiten genauer festzustellen suchte, so einfach ist zum Theil wenigstens ihre Lösung.

Wir ersehen zunächst aus unserer Hs., dass Cap. 41 und 42, wie das eine Citat aus Cap. 43 durchaus keine Ausnahme in der Zählungsweise des Aruch bilden. Zu וינגע Gen. 12,17, womit in den Ausgaben Cap. 41 beginnt, hat A gar keinen Capitelanfang. Das ganze Cap. 41 der Agg. gehört noch in A zu Cap. 40 (ויהי רעב Gen. 12,10), und demgemäss ist Cap. 42 der Agg. (ויהי בימי אמרפל Gen. 14,1) das Cap. 41 in A. Capitel 43 der Agg. (וישמע אברם Gen. 14,14) ist aber in A getheilt, wo zu Gen. 14,14 das Cap. **42** und zu ומלכי צדק Gen. 14,18 ein neues Capitel, Cap. **43** beginnt[9]). Dieselbe

bezeichnet wird); in שבע (s. das. Anm. 1) und שחן (s. das. Anm. 10) differiren die Zahlen in den Agg. des Ar., in אוותינטין I 48 ist keine Zahl angegeben; in פישון scheint „פט״ו“, worüber K. nichts anmerkt, ein Druckfehler zu sein.

1) Vgl. Derenburg. ebend. S. 125.

2) Vgl. Kohut, משפט S. 13 f. und Index S. 109.

3) Als 12 in אנבאסטס, אנריקום, בלס 2, ברך 1, גרס 5, הגן 4, הר 1, עש 2, פקע 5, פרקופי, קרס 3, (רחש, vgl. VII 270), רעם, תולדות, als 13 in אנקי und ביב.

4) Als 13 in חסם, לקן, קרמיד, תוי, als 12 in אד und אדם.

5) Cap. 41 in בולמוס, דטולמים, מג, מגלב, סב 3, סקם, סר 8, פרן 5, פרצטק, קף 1, ראתן (in רד 9 und שק 3 nur verwiesen auf מג, vgl. das. Anm. 7); Cap. 42 in אליותריפולים, אפכי, הוא, חלט 2, טרן 2, סר 8, עבר 3, טמיון, זיו, איספרון, אמרפל (in שמאבר 4, קן, קח, פרוסטיגמא, פס 3, עמק 1, עג keine Zahl angegeben).

6) Art. רק 5. vgl. das. Anm. 3; die Correctur צ״ל מ״ד ist zu streichen.

7) Art. מגנון.

8) Art. פרקופי, vgl. ob. No. 332. Ueber Cap. 29 u. Cap. 31 vgl. w. u.

9) Die Hss., J. § 74, J Ps. § 750 haben auch zu dieser Parascha ein kurzes Proöm (in A ובת צור במנחה פניך יחלו עשירי וגו׳ ובת צור זה אברהם שהיצר למלכים ושהיצרו לו מלכים, במנחה פניך יחלו, ומלכי צדק

Eintheilung lag auch dem Verf. des Aruch vor, der daher Cap. **40**, **41**, **42** (Art. רק) um 1 höher und scheinbar in Uebereinstimmung mit den Agg. als Cap. 41[1]), 42, 43 und ebenbso Cap. **43** (ומלכי צדק) als Cap. 44 (Art. מגנן) citirt![2])

Mit der Eintheilung von A und Ar. in diesen Capiteln stimmt auch P völlig überein; einen Capitelanfang zu Gen. 14,18 haben ferner[3]) noch VLO[1]O[2]M[4]) und J[1 5]).

מלך שלם הוציא לחם ויין וגו), das in den Agg. bis auf den Text ausgefallen ist.

[1]) Wie in dem Citat in Art. איקונין mit der Zahl 41 aus dem Theile der Parascha, der das Cap. 40 in den Agg. bildet. — In סב, סקם, סר, דמולמים, ist mit וינגע וכו' nach der Capitelzahl מא nicht der Anfang der Parascha, sondern der Vers Gen. 12,17 bezeichnet, wie in בולמום 13,10, in מנ 13,16, in פרן 13,11 in קח 13,3. — Der Capitelanfang zu וינגע im Midrasch ist wohl daraus entstanden, dass man das an Ps. 92,13 anknüpfende Stück für ein Proöm hielt, man vgl. jedoch die Stellen wie B. r. cap. 22 (9), 26 (2), 28 (7), 30 (6), 39 (8), 41 (8), 58 (9), letztere Stelle in Verbindung mit 59 (4).

[2]) Vgl. die von Kohut am Schlusse des Index, S. 149b in meinem Namen veröffentlichte Mittheilung.

[3]) Neben einem Capitelanfang zu Gen. 12,17; der Midraschauszug in E ist ganz ohne Capitelzahlen und nur nach den Perikopen abgetheilt.

[4]) Die Münchener Hs. (s. ob. Jg. 37, 172), aus welcher Hr. Felix Perles die Capitelanfänge mir mitzutheilen die Freundlichkeit hatte; vgl. über diese Hs. Perles, Zur rabb. Sprach- und Sagenkunde S. 12.

[5]) In der ed. pr. des Jalkut (s. ob. Jg. 37 S. 171) finden sich für B. r. noch die Capitelzahlen, die wie die Paragraphen und Quellen im ganzen Jalkut im Texte selbst, nicht am Rande verzeichnet sind (vgl. auch Epstein in החוקר I 89 und 136 f.). Von den Quellenangaben, die in J[1] zu Genesis und Exodus Anf. durch kleinere Quadratschrift kenntlich hervortreten, sind noch einzelne in den späteren Agg. im Texte erhalten, wie an den Stellen, die Zunz, dem die ed. pr. nicht vorlag, in GV. S. 297c notirte (ergänzt GV[2]. S. 310a, wo aber der Herausg. die ganze Anmerkung sammt dem Satze: „Selten findet man sie im Texte selber" sowie S. 314 „fast vermuthen, dass . . diese erst durch Abschreiber an den Rand gerathen seien" hätte streichen sollen). Ein Ueberbleibsel von den Capitelzahlen in J[1] für B. r. ist „ס" vor ויחרד יצחק in § 115, S. 34b der Ag. Frkf. a. O. (1709), wo das voranstehende וכו' כדלעיל auf S. 33d, Zeile 37 verweist, mit welcher Stelle aus B. r. cap. 65 der Schluss von cap. 66 übereinstimmte (vgl. ob. No. 241 Anm.), vgl. ferner § 16, S. 5c כתוב בסוף הפרשה (nämlich cap. 10); § 32, S. 10a כדלעיל בפרש' ה (in der ed. pr. פרשת, wie dieselbe häufig vor der Zahl — s. auch ob. ebend. und No. 302 Anm. über B und P — פרשת (nicht פרשה) hat, wonach auch die Bemerkung in den GV. S. 178d zu berichtigen ist). Bisweilen stehen die Capitelzahlen in J[1] nicht bei dem Beginn der betreff. Parascha, sondern vor einem fremden Stücke, das derselben vorangeht, so in § 4 פרשת ב vor dem Stücke aus אין דורשין (in dieser Weise sind die Talmudstellen meist nach dem Namen der Perakim bezeichnet); § 5 פרשת ד vor dem Stücke aus Pirke d. R. Elieser; § 34 אבכיר פרשת כא'; § 61 מדרש מ"ם מידות ל"ד ויהיו בני נח וכו (diese Zahl hat J[1]

Durch diese Erklärung der Ausnahmen in 26 Citaten (vgl. ob. S. 482 Anm. 5 u. 6) erscheint die Zählungsweise des Ar. noch consequenter durchgeführt und — noch räthselhafter.

---

für cap. 36); § 102 פרשת נ״ח ישמור אדם דברים וכו׳, wo das lange Stück bis מרומים ישכין nicht, wie in der Frkf. Ag. in § 82 (S. 23 d—24 a), sondern zwischen וירא und חיי שרה steht. Mitten in der Parascha nach den Excerpten aus andern Quellen sind die Stellen aus B. r. mit ב״ר, ohne Zahl, bezeichnet oder durch grösseren Druck des betreff. Verswortes hervorgehoben. In den späteren Agg. sind die Capitelzahlen aus dem Texte entfernt und die Capitel des B. r. — nach den Midraschausgaben — an den einzelnen Stellen am Rande vermerkt. Ueber die Umsetzung der Paragraphenzahlen vgl. המזכיר I S. 22, wo über die Bezeichnung der §§ als ערכים nachzutragen ist, dass auch סימן und רמז in J¹ vorkommt, wie in der Verweisung in § 21 auf סימן י״ו und in § 42 כדכתי׳ לעיל ברמז טו״ו (l. ט״ז, in ed. Frkf. u. auch Warschau לעיל ברמז ס״ו! vgl. ob. Jg. 38 S. 20, Anm. 6). Auch eine Anzahl Worterklärungen findet sich schon in J¹ und gleichfalls im Texte (geändert und vermehrt in der Ag. Venedig 1566, vgl. המזכיר ebend. und החוקר S. 137, wo aber רק עד סוף רמז כ״ה zu streichen ist; ich zählte deren 37 bis § 115); von der Erklärung פי׳ ענף וי״א נטיעה קטנה in § 43 ist in sp. Agg. וי״א נטיעה קטנה im Texte geblieben, was man für eine Variante zu der Stelle aus B. r. halten könnte; für פירוש בערוך am Rande der sp. Agg. § 54 steht in J¹ im Texte בערוך מקיי׳ גיר׳, wodurch das darauf folgende של קילין ומפרש וכו׳ erst verständlich wird, vgl. ob. No. 110 Anm.; ferner als Erklärungen des Aruch: § 36 גדוש ומגודש בערוך פי׳ תוספת עולה וכו׳ (in sp. Agg. fehlt בערוך, vgl. Ar. II 249), § 115 עמודין דפרספא פי׳ עמודי שש ערוך, vgl. מ״כ B. r. cap. 65 (in § 152 im Citat aus Berach. 56 b lautet die Stelle in J¹ ואנכי אעלך גם עלה ויוסף ישית ידו על עיניך פי׳ בערוך מעמץ עיניך לאחר מיתה בפרק השואל אין מעמצין את המת פירוש סותמן . . רב יצחק אמ׳ וכו׳, vgl. Ar. I 125 und VI 217). — Von den unverantwortlichen Aenderungen im Texte selber, die man als vermeintliche Correcturen nach den Midrasch-Ausgaben in den späteren J-Ausgaben vorgenommen hat, sind zahlreiche Beispiele oben angeführt resp. überall angemerkt, wo ich die Laa. aus Jalkut mit J¹ bezeichnet habe; vgl. besonders ob. No. 288 Anm. 6 über die Erzählung von R. Simon b. Jochai in B. r. cap. 79, welche in den sp. Agg. § 133 gänzlich entstellt wiedergegeben ist. Durch die Vergleichuug mit der ed. pr. erfährt man, was die Angaben des Correctors der Venediger Ag. 1566 bedeuten, die Rapoport in Kerem Chemed VII, S. 5 f. mittheilt. — In dem II. Theile der ed. pr. sind zwar die einzelnen Bücher in derselben Reihen- folge wie in den sp. Agg. geordnet, allein die §§ für Jesaia haben die Zahlen 386—514, wodurch sich, bis auf Daniel und Esther, die richtige Zählung der Paragraphen im ganzen II. Theile nach Baba batra 14 b ergiebt, wie es schon Benveniste, אות אמת ed. Salonichi 1565, Vorwort S. 3 a kurz bemerkte; vergl. auch G. V. S. 297 Anm. b (wo es „386 bis 514“ für 393 bis 514 heissen muss, da erst von § 350 der Agg. die Zahlen von J¹ um 140 höher sind), Rapoport ebend. S. 7 und Epstein ebend. S. 136. Dieses סדרן של נביאים ist auch in J¹ vor Jesaia (sp. Agg. am Schlusse von Jesaia) mit der ausdrücklichen Erklärung ועל זה האופן הולך סדר המפתח (sp. Agg. על סדר הזה הולכים סימני המפתח) angegeben, ebenso das סדרן של כתובים vor Ruth. In den sp. Agg. änderte man, um die Verbindung mit den mit § 252 ab-

Es würde nahe liegen, zu vermuthen, dass der Grund für diese, wie erwähnt, mit Cap. 17 (der Agg.,) beginnende höhere Zählung in der Einschaltung eines neuen Capitels, etwa durch Theilung des Cap. 16, zu suchen sei. Aber ich fand in keiner Hs. dieses Capitel anders abgetheilt. Dagegen fand ich in A eine eigenthümliche Abweichung in der Stellung der Capitelzahlen, die auch merkwürdigerweise bei Cap. 17 hervortritt: wenn nicht alles täuscht, hängt mit diesem Befunde in unserer Hs. die Lösung der ganzen Frage im Aruch zusammen.

In A stehen nämlich die Capitelzahlen bis Cap. 15 (ויטע) am Ende der Paraschas[1]) dagegen von Cap. 17 (ויאמר) am Anfange derselben wie in unseren Ausgaben; für Cap. 16 ונדר), vor welchem „15" und nach welchem „17" steht, musste also die Zahl 16 wegfallen. Ferner steht irrthümlich die Zahl 12 zweimal, am Anfang und Ende von Cap. 12 (אלה תולדות). Beachtet man diese Verschiedenheit nicht und hält man auch die Capitelzahlen von Cap. 17 ab für Endzahlen, die zu den ihnen vorausgehenden Paraschas gehören, so ergiebt sich — die Zählungsweise des Aruch, dass die Zahlen der Paraschas bis Cap. 15 dieselben wie in den Ausgaben,

---

schliessenden ersten Propheten herzustellen, die Zahlen für Jesaia in 253—374, liess aber wieder wie in J[1] Jeremia mit § 253 (oder 254) und die zwölf kl. Propheten, nachdem Ezechiel mit 385 schliesst, mit § 515 beginnen! Auch für die Hagiographen blieben die Zahlen in ihrer scheinbaren Unordnung wie in J[1]. Einige Ueberbleibsel von der Zählung der ed. pr. in Jesaia sind die Verweisungen in diesem Theile S. 56c 75a 122b der Ag. Frkf. auf die §§ 506, 510 (l. 509) 446, welche Zahlen man in 366 369 310 zu ändern übersah. Nach Epstein ebend. S. 135 folgen die sp. J-Agg., Krakau 1595/6, Frkf. a. M. 1687, Frkf. a. O. 1709 gänzlich der J-Agg. Vened. 1566. Ueber die Ag. Livorno vgl. Epstein ebend.: zu berichtigen ist, wie Herr E. mir mittheilt, S. 136 ובתוכם דפוס ליוורנו in חוץ מדפים ליוורנו. Auch die Ag. Warschau hat die Zahlen der ed. pr.; Jesaia beginnt in Wrsch. (und Livorno?) mit einem langen Stücke, welches in der ed. pr. und Frkf. fehlt. — Auf einen Ergänzungsdruck zu den ersten 12 Blättern des Th. I der ed. pr., in welchem die פירושים mit kleinerer Schrift gedruckt sind, hat Rabbinowicz in מאמר על הדפסת התלמוד S. 26 aufmerksam gemacht, s. ob. Jg. 37. S. 452; das von mir benutzte Exemplar, aus der Breslauer Seminar-Bibliothek, entspricht der von R. beschriebenen נוסחא א'; die eine Erklärung פירוש תבשימין zu זנקים in § 47 hat auch dieses Ex. in kleinerer Schrift.

[1]) Wie סליקא פרשתא א, סליק פרשתא ב (סליק) u. s. w in Ruth r. und Esther r. in Ven., Frkf., Stett.; in Ruth r. wechselt diese Bezeichnung Ende des 7 Abschnittes, wo פרשתא ח als Anfangszahl steht und demnach eine Zahl für Parascha 7 fehlt. In Warsch. und Wln. wurden hier überall die entsprechenden Anfangszahlen gesetzt und in Esth. r. vier Capitelanfänge zu Esth. 3,1; 4,1; 5,1; 6,1 willkürlich zugefügt, vgl. GV S. 264, Anm f.

von Cap. 17 um 1 höher als in den Agg. sind! Es ist auch erklärlich dass Cap. 16, je nachdem man in der Hs. auf die Zahl 15 oder 17 am Anfang und Ende der Parascha sieht — und beide Zahlen als Endzahlen betrachtet, als Cap. 16 oder Cap. 17 citirt werden kann. Aus demselben Grunde ist es auch möglich, dass man in unserer Hs. das Cap. 12, vor und nach welchem dieselbe Zahl 12 sich findet, für Cap. 13 oder Cap. 12 hält, je nachdem man sich beim Citiren nach der ersten oder zweiten „12", am Anfange und am Schlusse des Capitels, als Endzahlen richtet. Und in der Verwechselung der beiden Paraschas 13 und 12, denen beiden die Zahl 12 vorgesetzt ist, ist wohl das Versehen möglich, dass man Cap. 13 neben der richtigen Citirung auch als Cap. 12 anführt[1]).

---

[1]) Wenn überhaupt auf Ungenauigkeiten von je 2 Citaten in Ar. aus Cap. 12 und 13 Gewicht zu legen ist; vgl. ob. S. 482, Anm. 3 u. 4. es kommt auch bei andern Capiteln aus B. r. vor, dass sie an 1 oder 2 Stellen abweichend von der Regel citirt werden, vgl. die Beispiele bei Kohut, Index S. 109 in der Note, ferner מגוולין aus c. 5 als 4, אימפרון aus c. 7 als 6; mit gleichen Zahlen wie in den Agg. nach c. 17: ברכר (20), אנדרומום׳א und דן (26), ברנר und גלג (36), אלים (37), אסיא (44), כרם (46), ממלא (59), אסטרופומטא (66), מנ (69), שקטן (80); incorrect מקם 38 (36), פחש 52 (53), חמר 72 (70). Alle diese Ungenauigkeiten bilden nur geringe Ausnahmen von der im ganzen Ar. geltenden Regel der höheren Citirung der Capitel des B. r. von Cap. 17 ab, die ich zum ersten Male zu erklären versuche. — Eine eigenthümliche Bewandtniss muss es aber mit der Parascha ויאמר אלהים לנח קץ כל אשר (Cap. 31 nach A u. Agg.) haben, welche neben dreimaliger regelrechter Citirung als Cap. 32 (in Art. חמם, חצב, נרפית) achtmal als Cap. 30 (in Art. תבקין, קל, פלשיא, קמר, קטרקטין, סם, צמק (s. VII 25 Anm. 1), שרסל; in Art. נגח ist die Zahl fehlerhaft, und die andere Citate sind ohne Zahl) angeführt wird, was weder Derenburg, noch Kohut in משפט לעשוקים noch in der Note des Index hervorhebt. In der alten Vatic. Hs., (V) vom J. 1073 fand ich eine, schon aus ihrer Vorlage stammende, merkwürdige Versetzung in dieser Parascha, von welcher der grösste Theil mitten in der Parascha ימלט אי נקי (Cap. 29 nach A, Ar. u. Agg.) steht: auf כך כה אמר יי כאשר (Wln. c. 29 No. 2) folgt das grosse Stück ימצא התירוש כהוויא דאמר ר׳ אבא בר כהנא כי נחמתי (Wln. c. 31 in No. 1) bis ההר צא מן התבה אתה ויאמר וכו׳ קץ (Wln. No. 11); die so verkürzte Parascha ואשתך ונשי בניך ומכל החי enthält nur den Anfang des Capitels und den Schluss כל בשר מכל בשר אמר ר׳ הושעיה וכו׳ (Wln. No. 12 u. 13). Diese Versetzung muss sich auch im B. r. des R. Nathan vorgefunden haben. Es zeigt sich in überraschendster Weise, dass die 8 Citate mit der Capitelzahl 30 dem Stücke angehören, welches in V mitten in die Parascha ימלט אי נקי versetzt ist, dagegen die 3 Citate mit der Capitelzahl 32 aus dem auch in richtiger Stelle verbliebenen Anfang und Schluss der Parascha entnommen sind. Durch die Verbindung des langen Stückes aus Cap. 31, über die Verse Gen. 6, 13—18 in dieser Perikope נח, mit dem Cap. 29 erklärt es sich ferner, dass dieses letztere Capitel, in den

In dem B. r. des R. Nathan müssen die Paraschas genau so wie in A verzeichnet gewesen sein, was vielleicht eine Eigenthümlichkeit der Handschriften war, die von einer Grundhandschrift abstammten, und auf dieser Eigenthümlichkeit beruht wohl die Lösung des ganzen Aruch-Räthsels!

Man braucht es nicht für unwahrscheinlich zu halten, dass ein solcher Irrthum bei den Hunderten von Citaten des Aruch nicht bemerkt worden wäre. Der Irrthum erscheint uns so augenfällig, weil wir stets die Zahlen einer Hs. mit denen der Agg. vergleichen. Wo die Vergleichung fehlt und die beschriebene Capitelbezeichnung sich vielleicht in mehreren Hss. vorfand[1]), da konnte viel eher der schwankende Gebrauch bei den zweifelhaften Capiteln entstehen, als dass man vermuthen sollte, dass plötzlich mitten im Midrasch eine andere Art der Capitelbezeichnung eintrete. Man versuche nur selbst aus einer solchen Hs. ohne Hinzuziehung der Agg. zu citiren. Wir sehen es noch aus den ersten Druckwerken des Midrasch, wie schwer es fiel, die Capitelzahlen zu berichtigen. In der Venediger Ausgabe, wo mit וינע Gen. 12,17 inmitten des Cap. 40 von APAr. ein neues Capitel, Cap. 41 der späteren Agg., beginnt, ist dieses Capitel wie das vorhergehende mit „40" bezeichnet, und fortgesetzt falsch ist 41, 42, 43 für 42, 43, 44; auf 43 folgt aber 45, wodurch die Uebereinstimmung mit unsern

---

Agg. das Schlusscapitel von בראשית, in Ar. Art. תתיה (VIII 292) zwar regelrecht als Cap. 30, aber als zu נח gehörend citirt wird, und auch in einer Hs. eines Aruch-Compendiums bei Perles, Beiträge S. 14 die Capitelzahl 32 hat. In unserer Hs. A, welche (wie die ed. pr. des Midrasch) die Perikopeneintheilung in B. r. nicht kennt, ist das Capitel 29 noch kürzer als in den Agg. kürzer (es reicht bis כענבים במדבר מצאתי ישראל; a. R. ergänzt bis בוכות דור המדבר), und vor ימלט אי נקי, womit das Cap. wie in P und V beginnt, wurde gleichfalls אלה תולדות נח hinzugefügt. Die Anfangsworte ונח ובו' מצא in den Agg. gehören nach APV zum Schlusse des Cap. 28: אלא שמצא חן ונח מצא וכו', vgl. auch Mschr. Jg. 38, S. 519.

[1]) Die im Ar. mit „מ״א" angeführten Varianten (s. ob. Jg. 38, 10) können jedoch in einer und derselben Hs., die R. Nathan vorlag, angemerkt gewesen sein. In A findet sich eine grosse Anzahl solcher Varianten, darunter ca. 80 mit der Angabe מ״א, die z. Th. im Texte selbst stehen, vgl. ob. Jg. 37, S. 206, 211 und 456, sowie ob. No. 4, 5, 46, 50, 51, 56, 58, 63, 108, 166, 185, 209, 249, 258. Man vergl. auch j. Ber. 6b, Schebu. 38d (Frankel, Mebo 139b), Pesikta 183a, Echa r. 4, 7 u. 8 (nicht in Ven.!) und die Varianten נ״א in Ber. r. im Texte der Agg. (von denen Zunz, GV. 178 Anm. a nur 4 notirt, s. Mschr. 38, 522): cap. 52 (4), 53 (15), 55 (4), 56 (8 u. 11; 4 Varr.), 61 (7), 63 (8), 70 (5; vgl. ob. No. 257), 71 (2), 74 (7 u. 16), 75 (1), 76 (9), 77 (2; 2 Varr.), 79 (6; vgl. ob. No. 288), 91 (2); über c. 45 Ende vgl. ob. No. 135, über Wln. c. 69 (5) und c. 85 Ende ob. No. 253.

jetzigen Agg. wiederhergestellt ist[1]). Ebenso hat die Krakauer Ausgabe (1587/8) die Capitelzahl 40 doppelt[2]). In der ed. pr. des Jalkut fehlt die Zahl 39 bei לך לך Gen. 12,1[3]); 40, 41, 42, 43 der Midraschausgaben werden mit 39, 40, 41, 42 bezeichnet; nach Einschaltung von מלכי צדק als Cap. 43 beginnt mit Cap. 44 (אחר הדברים Gen. 15,1) wieder die Zählung unserer Ausgaben[4]).

Man wende auch nicht ein, dass die fortgesetzte höhere Zählung in den Citaten des Aruch doch am Ende des Midrasch sich als eine fehlerhafte erweisen musste. Aus den letzten Capiteln des B. r. wird im Aruch recht spärlich citirt[5]), und eine bestimmte Gesammtzahl für die Paraschas dieses Midrasch war nichts weniger als feststehend. Die runde Zahl vom 100 Capiteln, welche der Midrasch in der Venediger[6]) und den späteren Ausgaben umfasst, haben nur noch P[7]) O^2 und M, ohne dass diese Hss. unter einander oder mit den Agg. in der Capiteleintheilung gänzlich übereinstimmen, auch abgesehen davon, dass dieselben gleich A L O^1 E M R^1 und Jalkut in ויחי

---

[1]) Nachher ist in Ven. noch 47 u. 48 für 49 u. 50 verdruckt. In der ed. pr. des Midrasch sind die Capitelzahlen noch viel unrichtiger: für 7 u. 18 steht 5 u. 15; bei לך לך (39) ist 38 vom vorhergehenden Cap. wiederholt und für 40 steht 39; aber 41 und ebenso 42—46 wieder wie in unsern Agg.; für 47 ist nochmals 46 wiederholt und von da ab die Zahlen bis cap. 57 der Agg. um 1 niedriger, also 46—56 für 47—57 Agg.; für 58 steht 59, für 59—66 aber 58—65; bei ויחרד (Cap. 67) ist in ed. pr. kein Capitelanfang und 68—86 mit 66—84 bezeichnet; 87 u. 88 richtig wie in unsern Agg., aber beide Zahlen nochmals für 89 u. 90 wiederholt; für 91—93 steht 89—91; 94 wie in Agg., für 95—98 wieder 93—96; für 99 nochmals 96 (Zahl undeutlich) und für 100 als letzte Capitelzahl 97!

[2]) Derenburg, ebend. S. 125.

[3]) Vorher fehlt in J^1 die Zahl bei Cap. 25 der Agg. (ויתהלך) und für 26—28 steht 25—27; Cap. 29 u. 30 der Agg. wieder ohne Zahl, und 31—37 mit 29—35 bezeichnet; Cap. 38 wieder wie in Agg.

[4]) Nur ist für Cap. 51 die Zahl 50 vom vorhergeh. Cap. wiederholt; ausgefallen ist noch die Zahl bei Cap. 48 und Cap. 95; ויחי Anf. Cap. 96, vgl. w. u. — Der Druckfehler in der letzten Paragraphenzahl in J^1 Th. II, 989 für 979, wurde selbst noch in der Warschauer Ag. nachgedruckt.

[5]) Von Cap. 95 ab finden sich nur 2 Citate im Aruch, die der שימה חדשה angehören, vgl. ob. S. 441 und w. u. S. 491, Anm. 1.

[6]) In dieser Ag. auch B. r. Ende בשם אל נטרץ בסוד קדושים רבה סליק ליה ספר בראשית רבה ובו פרשיות מאה; in ed. pr. בשם . . קדושים רבה נשלם ספר בראשית רבה, selbstverständlich ohne Angabe der 100 Capitel.

[7]) In P auch vor Vajikra rabba (s. ob. Jg. 37, S. 170 und S. 172, Anm. 5) סליק בראשית רבה והוא פרשיות מאה תהלה לשוכן בשמי מעלה ובעיני הכל רואה בשם נטרץ בסוד קדושים רבה אתחיל ספר ויקרא רבה.

den Text der שיטה חדשה darbieten [1]). V, die einzige Hs., in der sich der Segen Jacobs in einer der Recensionen der Agg. findet, schliesst mit einem Cap. 101 (102). L und J[1] haben 99 Capitel, die sich wieder in beiden auf verschiedene Weise ergeben. Thatsächlich 99 Capitel enthält auch — durch Eliminirung des Cap. 67 (ויחרד Gen. 27,33) — die ed. pr. des Midrasch, in welcher das letzte Cap. als Cap. 97 bezeichnet ist. Bis zu einem Cap. 97 geht auch die Zählung in unserer Hs. A, in welcher der Abschnitt ויחי mit dem Texte der שיטה חדשה zwei Capitel bildet, und in O[1], wo die ש״ח allein wie in PO[2] und M in 4 Capitel eingetheilt

---

[1]) Vgl. die folgenden Anm. — Die שח beginnt in den genannten Hss. und J nach Cap. 96 der Ausgaben, welches Capitel (ויחי Anfang) AEL bis מהו דברים . . בארצות החיים, PO[1] O[2] M bis ויחי יהודה בציפורי שבע עשרה שנה haben. Bis zur ersteren Stelle wird auch c. 96 in R[1] commentirt, ebenso weit reichen die Excerpte in J §§ 154—156; J § 157 Anf. ist aus B. r. cap. 20 (vgl. das. פלאים und נדולה מקריעת וכו׳ ohne קשין וכו׳) und nicht cap. 97, welche Angabe auch in J[1] fehlt. Es folgt also nicht, wie Zunz GV. S. 255, Anm. b meint, aus dem „Raschi"-Commentar zu c. 97 (l. 96) und aus Jalk. S. 48c etc. (Frkf.), dass sie auch die Recension der Agg. als Ber. rab. anzuerkennen scheinen. Ebenso ist die ungenaue Angabe bei Lerner a. a. O S. 141, dass E (von Lern. als Manuscript H bezeichnet) die „entschieden späteren Sectionen 95 bis 100" der Agg. kennt, zu berichtigen; E hat den Text der שח. Von allen Hss. ist V die einzige (soweit ich es aus einem Capitelverzeichnisse feststellen konnte; die mir z. Z. vorliegende Copie reicht bis c. 45), welche in c. 98—101 den Ausgabentext von c. 97—100 bietet, und zwar beginnt c. 98 ויברך את יוסף ויאמר האלהים וגו׳ יראו את ה׳ קדושיו וגו׳ אמר ר׳ ויקרא יעקב אל בניו וגו׳ אקרא לאלהים עליון וגו׳ . . c. 99 עוריה בשעה וכו׳ בנימין זאב יטרף וגו׳ למה תרצדון . . ר׳ יוסי ; c. 100 בראש השנה וכו׳ ויכל יעקב לצוות את בניו ויאסוף רגליו אל המטה ; cap. 101 הגלילי וכו׳ וגו׳ דעו כי ה׳ הוא וגו׳ ר׳ יודה בר׳ סימן וכו׳ (vgl. damit GV. S. 254 Anm. a). Cap. 100 schliesst aber תדע לך שכן הרי דן . . לקיים מה שנא׳ . . כולך יפה רעיתי וגו׳, kennt also nicht die andere Recension der Agg. לישנא אחרינא in c. 99 (Wln. No. 5—12); Cap. 101 endet defect ותהא ארוגי נקובה לארץ מנגי (vgl. Wln. c. 100 in No. 2). Zwei Paraschas, den Agg. und allen Hss. fremd sind, scheinen c. 96 und c. 97 in V zu sein: c. 96 ויקרבו ימי ישראל שבתי וראה תחת השמש וגו׳ ויש לך ללמד מעשאל וכו׳ Ende וישתחו ישראל על ראש המטה . . ר׳ יצחק אמר שכינה ראה הדה היא יורוך ה׳ כל מעשך אמר הקב״ה לרוח Ende ודי אחר הדברים האלה רוח איש יכלכל וגו׳ ; c. 97 וגו׳ הקודש . . הדה היא יאנכי תרגלתי לאפרים . . בשעה שאמר קחם נא אלי ואברכם Cap. 95 in V, den Schluss von וינש und Anfang von ויחי enthaltend, beginnt ואת יהודה עיר קטנה וגו׳ עיר קטנה זו מצרים und endet וקרא על נרמה הדן פסוקה . . ויחי יהודה בציפורים שבע עשרה, scheint also das Cap. 95 von Agg. A etc. durch einen andern Text zu ersetzen: vgl. Tanchuma ויחי No. 6 und ואתחנן No. 2, Pesikta rabb. c. 3 (ed. Friedm. S. 12a), Koh. r. 9,11, 14 bis 15, Agad. Ber. c. 5 und c. 78. Die Capitelzählung in V ist von c. 26 um 1 zu niedrig (vgl. die folg. Anm.), daher sich für V 102 statt 101 Capitel ergeben.

ist[1]). Aus dem Stücke der ש"ח, welche in A noch zu Cap. 96 gehört, stammt das letzte Citat aus B. r. in Aruch, Art. פרקופי, wo es als „am Ende von Cap. 96" befindlich angeführt

---

[1]) Mit der Capitelzahl 96 beginnt ויחי wie in Ven. und späteren Agg. auch in APL O^2 M und J^1. Bis dahin differiren **A** u. **P** von unsern Agg. durch die im Texte S. 13 f. besprochene andere Eintheilung der Cap. 40—43 (in **A** ist zu c. 36 die Capitelbezeichnung ausgefallen, aber c. 37 wieder richtig angegeben, vgl. auch ob. S. 16 über c. 12). — In **V** (defect, s. ob. Jg. 37, S. 170) ist c. 4—6, 18—21, 24—25 = Agg.; ויהי נח (26 Agg.) Zahl zweifelhaft; 26—42 = 27—43 Agg.; ומלכי צדק 43; 44—94 = Agg.; über c. 95—101 vgl. die vorhergeh. Anm.) — In **L** c. 1—38 = Agg.; zu לך לך (39) keine Zahl, ויהי ויעב (40 Agg.) 39, וינע (41) 40, ויהי בימי 42! וישמע 43, ומלכי 44; 45—50 = 44—49 Agg.; ויבאו (50) kein Capitelanfang; 51—91 = Agg. (jedoch c. 56 u. 57 fehlerhaft bezeichnet); ואל שדי (92) kein Capitelanfang; וינש 92, והקול נשמע 94 (!) = Agg., ebenso 95 = Agg.; ויחי Anfang Cap. 96. — In O^1 c. 1—4 = Agg.; überspringt von מתחת ידן לפיכך c. 4 Ende bis ברייתו in c. 5, daher zu יקוו (5) kein Capitelanf.; 5—20 = 6—21 Agg.; והאדם ידע (22) kein Capitelanf.; 21—27 = 23—29 Agg.; zu נח (30) keine Zahl; 28—40 = 31—43 Agg.; ומלכי 41; 42—47 = 44—49 Agg.: ויבאו kein Capitelanfang (wie L); 48—53 = 51—56 Agg.; zu Gen. 22,11 (ויקרא אליו מלאך) ein neues Capitel, Cap. 54; 55—73 = 57—75 Agg.; ein neues Capitel, Cap. 74 ויהי לי שור ד"א Mitte Cap. 75 der Agg.; ויירא 75 = 76 Agg.: ein neues Capitel, Cap. 76 nach ובנדרות לא ישמעון Mitte Cap. 76 der Agg.; 77—91 = Agg.; ואל שדי (92) kein Capitelanfang (wie L); וינש 89!; ein neues Capitel, Cap. 90 וינש אליו יהודה מה כתיב למטלה מן הענין וישא עיניו (nicht in den Agg., vgl. ob. No. 254 und Mschr. Jg. 38 S. 523); 91—92 = 94—95 Agg.; ויחי Anf. Cap. 93. — In O^2 (der Anf. und c. 16 (17) defect, s. auch ob. Jg. 37. S. 170) ist 5—20 gleich O^1; zu והאדם ידע auch kein Capitelanf., dafür ein neues Capitel, Cap. 21 zu Gen. 4,9: ויאמר יי אל קין אי הבל אחיך ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי פתח חי־ב פתחו רשעים וכו' (Agg. 22 No. 9; vgl. ob. S. 13 Anm. 6); 22—42 = 23—43 Agg.; ומלכי 43; 44—56 = Agg.; zu Gen. 22,11 Cap. 57 und dafür zu ויהי אחרי (57) kein Capitelanfang; 58—95 = Agg.; ויחי Anf. Cap. 96. — In **M** (Anf. defect; beginnt דבר אל בני ישראל, vgl. Wln. S. 8a oben; auch fehlt der Schluss von cap. 8 und cap. 9 bis למלך ששה, vgl Wln. S. 25a) c. 1—43 = Agg.; ומלכי 44; 45—50 = 44—49 Agg.; ויבאו kein Capitelanfang (wie LO^1); 51—95 = Agg.; ויחי Anf. Cap. 96. — Ueber E vgl. ob. S. 483, Anm. 3, über J^1 und ed. pr. des Midrasch ob. S. 488 Anm. 2 und 3. Das erste Capitel von ויחי (s. die vorhergehende Anm.) haben demnach als Cap. 96 wie unsere Agg. auch APL O^2 MJ^1, als Cap. 94 die ed. pr. des Midr., als Cap. 93 O^1. In **A** ist mit diesem Capitel 96 noch der Anfang der שיטה חדשה bis התחיל מקנתרן ראובן בכורי אתה ונו' (S. 376a Mitte in der Wln. Ag.) verbunden, Cap. 97 umfasst die ש"ח von ראובן בכורי אתה (Abschnitt 2 in Wln.) bis zu ihrem Schlusse. Als ein neues Capitel, Cap. 97, beginnt die ש"ח in PLO^2 MJ^1, als Cap. 94 in O^1; mit ראובן בכורי אתה beginnt Cap. 98 in PLO^2 MJ^1 (in J^1 vorher ein Stück aus M. Abchir), Cap. 95 in O^1: mit יהודה אתה יודוך אחיך זו היא שנאמרה ברוח הקדש Cap. 99 in PLO^2 **M**, Cap. 96 in O^2 (in J^1 kein Capitanfang); mit כל אלה שבטי ישראל Cap. 100 in PO^2**M**, Cap. 99 in J^1, Cap. 97 in O^1 (in **L** kein Capitelanfang), so dass PO^2 und **M**

wird, wie es wirklich in A der Fall ist[1]) — das letzte und nicht geringste Zeichen für der Uebereinstimmung von A mit dem B. r. des Aruch.

(wie die Agg.) 100, L und J¹ 99, A und O¹ 97 Capitel zählen. — In den sp. Agg. des Jalkut ist § 157 zu ושה מסיר שפה לנאמנים am Rande angegeben „בי' פרש' צ'ח" (in J¹ nur בי' im Texte); dadurch ist bei Buber, Tanchuma ויחי Anm. 40 und 53, dem Kohut VI 449, Anm. 6 folgt, der Irrthum entstanden, dass sich die שח bei den Alten in B. r. Cap. 98 befunden hat. — Es ergiebt sich auch aus unsern Nachweisungen, dass bis Anfang ויחי Ar., Jalk. und alle Hss. — von dem Midraschauszuge in E und den auffälligen Capitelanfängen in O¹ abgesehen — wenn auch in der Capitelzählung z. Th. differirend, eine Capiteleintheilung des B. r. haben, die nur in einigen Paraschas von der Eintheilung in den Agg. cap. 1—96 abweicht. Dieselbe ist daher für viel älter zu halten, als man es nach Zunz allgemein angenommen hat (vgl. GV S. 178; Rapoport, Erech millin S. 172; Lerner a. a. O. S. 124; Fürst in Winter und Wünsche, Die jüd. Litteratur, I, S. 487 und unsere Abhandlung „Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palästinentische Cyclus", Mschr. Jg. 34 S. 364). Im Aruch sind die Capitelzahlen keine „spätere Ausstattung", wofür sie Zunz halten wollte. Die Zahlen finden sich in den Ar.-Hss. stets im Texte, vgl. die Berichtigung GV.² S. 189 Anm. a und Kohut, משפט S. 12 fg. (zu den Bemerkungen über פרשה vor der Zahl und über Vajikra r. bei Zunz, GV. S. 178 Anm. d vgl. ob. S. 483, Anm. 5 und Jg. 37, 172 Anm. 5). Das hauptsächlichste Argument, mit welchem Zunz ebend. bezweifelt, ob die Abtheilung der einzelnen Paraschas in den Agg. eine ursprüngliche ist: „Der einleitende Text beherrscht selten die ganze Parascha; die Formel . . פתח ר' (l. פתח . . ר') trifft man auch in der Mitte der Capitel, während . . . die Indroductionen כתיב oder ושה oft auch zu Anfange vermisst werden", beruht auf einer merkwürdigen Verkennung des Wesens der Proömien und der Nichtbeachtung, dass so oft zu einer Parascha zwei oder mehrere Proömien gehören, sowie dass der Text des Proömes (nicht: der einleitende Text der ganzen Parascha) in B. r. am häufigsten ohne jede Formel angeführt wird, vgl. Mschr. Jg. 38, S. 520. — Ueber den Zusammenhang der Capiteleintheilung im B. r. mit den פתיחות und סתומות sowie den Sedarim in בראשית vgl. unsere genannte Abhandlung „Die Midraschim etc." a. a. O. S. 364 fg. und S. 462.

[1]) Wenige Zeilen vor dem Schlusse des Stückes התחיל מקנתרן וכו', vgl. die vorhergehende Anm. und ob. No. 332; durch die leichte Aenderung von צ'ז in צ'ח erhält man die für Ar. passende Zahl. Unmittelbar vorher, und also auch zur ש'ח gehörig, steht die Stelle, auf welche (s. ob. No. 331) in Art. שלש VIII 91 verwiesen wird; das. und Index S. 111 ist „פצ'ח" wie VI 449 Anm. 7 die Correctur צ'ט zu streichen. Dass das Citat aus Cap. 100 der Agg. in Art מנחר, VI 86 nicht ächt ist, hat Kohut ebend. nachgewiesen.

Hebräische Handschriften-Fragmente in der Stadtbibliothek zu Trier.

Von

Dr. **J. Bassfreund.**

(Schluss.)

C. Fragmente der Machsor-Handschrift M[3 1]).

Die Fragmente dieser Handschrift, kl. Fol., gegenwärtig 30 × 20 cm messend, mit durchlaufenden Columnen von 22 Zeilen Höhe, umfassen im Ganzen nur 12 Blatt, darunter 3, von welchen nur Längenstreifen erhalten sind.

Die Schrift ist sehr schön und hat viel Aehnlichkeit mit der in M[1], nur dass das ה hier deutlich vom ח unterschieden ist. Von der Vocalisation, die offenbar erst nachträglich hinzugefügt ist und theilweise überhaupt fehlt, gilt dasselbe wie von den vorher genannten Handschriften.

Der grösste Theil (9 Blatt) enthält Gedichte, welche als Kaddisch, Barchu u. s. w. verwendet wurden. Dieselben sind auch, neben der Form עוזר statt עזרת, für den französischen Ursprung dieser Handschrift besonders bezeichnend, da neun von diesen Dichtungen bei Luzzatto und Zunz als französischen Handschriften und Machsorim angehörig aufgeführt werden.

Fol. 1—2. Zwischen-Sabbath des Pessach-Festes.

Fol. 1, Jozer אהבוך bis zur Strophe ש.

Fol. 2, Fortsetzung, dann Ofan דודי שליט, Sulath אלה bricht kurz nach dem Anfang mit שובי שובי ab.

Hoschanoth.

Fol. 3, die letzten Zeilen und ein Streifen von der rechten Seite weggeschnitten, die zweite Seite nur zum Theil leserlich, beginnt mit dem letzten Worte der Zeile ה aus Hoschana

---

1) Zum letzten Artikel ist nachzutragen, dass nach Zunz (Lg., S. 112 oben) im Machsor von Algier die Ahaba אל ברת von Abr. Ibn Esra thatsächlich eine 5. Strophe enthalte, wonach oben S. 389 zu berichtigen ist. Ferner muss es oben S. 397, Z. 6 v. o., heissen: T. O 68 statt 69. Die Meora ידך אל שנה ist abgedruckt T. O. 69.

למען אומץ בן שלש שנים הבירך cfr. M² (oben S. 395)[1]). Sie war hier für den 5. Tag bestimmt, wie die darauf folgenden כהושעת zeigen nämlich כהושעת ילידי אהב, schliesst mit ביום חמישי, und יחילי כל תור, beide von Joseph Ibn Abitur[2]). Darauf folgt למען אותן נורק בלהב אש, woran sich wieder zwei kurze כהושעת schliessen, die aber nur zum Theil leserlich sind. Das zweite beginnt יפה נוף und gehört vermuthlich ebenfalls Joseph Ibn Abitur an; ob es etwa mit יפה נוף אנופף bei Zunz, Lg. 182, 37 identisch ist? Sodann folgt, unter der Ueberschrift אום נצורה בבבת [שבת] הושענא ל.

Fol. 4—12 eine Sammlung von Kaddisch, Barchu etc.

1. Kaddisch.

Fol. 4, aus יענו חכמי לב von Isaac Ibn Giath, beginnt mit den Worten על חוג הארץ מאין פורץ der 4. Strophe. Nach Zunz (Lg. 198, 10) hatte dies Gedicht seine Stelle nach מי כמוך und von מי ידמה לך im גשמת, hier scheint es jedoch als קדיש aufgeführt zu sein. Die Schlussstrophe lautet hier תקוף ומלך עשיר והלך u. s. w. Hierauf folgt mit der Ueberschrift אחר לקדיש לר׳ יהודה:

2) יה שמך ארוממך von Juda ha-Lewi;

3) שיר יחודש alphabetisch, anonym (cfr. Zunz Nachtr. 679) mit der Eingangsstrophe שיר יחודש במקדש לשם האל הגקדש יתגדל ויתקדש. Der Text unserer Handschrift ist ungleich correcter als in M²; der Schluss lautet hier תקפו בפי יהי מה אסרר;

4) שבעה שחקים von Salomo Ibn Gabirol, bei Zunz (Lg. 188) einem französischen Machsor angeführt;

5) אלהי הרוחות von Abr. Ibn Esra (Zunz Lg. 210, cfr. Sachs, Synag. Poesie S. 42, hebr.), die letzten Worte jeder Strophe sind hier stets wiederholt[3]).

Fol. 5, an der Seite links oben sowie unten etwas defect, die andere Seite nur wenig leserlich, enthält die Fortsetzung, sodann:

6) יחד קרבי בי תצהלנה von Joseph (Zunz, Lg. 572). Die drei ersten Verse jeder Strophe haben ihren eigenen Reim, die beiden letzten aber den gemeinsamen Reim der Eingangsstrophe. Die Strophenschlüsse bilden Schriftworte auf גדל oder יגדל. Wir setzen die Eingangs-

---

[1]) Der Schluss lautet hier לקרוא ארם statt צ א ן ארם in M².

[2]) Das letztere ist bei Zunz nicht aufgeführt.

[3]) Dasselbe enthält mehrere gute L. A. gegen den Sachsschen Text.

strophe, sowie die dritte als Muster hierher: יחד קרבי בי תצהלנה, תצהלנה בנאון ד׳, פי יענה עתה, ינדל נא כח ד׳, פי יענה ואני למם עובד לימים, הם העבידוני לעמים, וירחקו Strophe 3. מני תנחומים — אחר כבודך עיני נדרו, נדרו אל טוב ד׳ אומר חכו טוב, ואתם תאמרו ינדל ד׳ — אומר חכו.

7) עם אל הללו von Salomo (Zunz Lg. 590, 20);
8) ינדל כחך, nach Zunz (Nachtr. 722) v. R. Jomtob;
9) האל העירה von Seniri (Zunz, Lg. 473 und T. O. 64).

Fol. 6, Fortsetzung, sodann: 2) Barchu;

1) יאתה שדי von Juda ha-Lewi
2) אראה לפני אלקים von Mose, bei Zunz, Lg. 582, 22 aus einer französischen Handschrift angeführt. Refrain: ועבדיו הנה ברכו את ד׳, der Schluss lautet nach unserer Handschrift והביטו ושעמו ורֹאו כי טוב ד׳;
3) יעירוני von Juda ha-Lewi abgedruckt aus M. V. Diw. 81.

Fol. 7, schlecht leserlich, Fortsetzung; sodann:

4) יחדיו לב נשלם von Josiphjah;
5) שירו לאל נועם מהלל, nach Zunz (Lg. 311) von Salomo b. Abun aus Frankreich, nach Luzzatto (T. O. 26) von Gabirol.
6) אשא ראשי von Isaac (vgl. oben M², S. 396). In unserer Handschrift fehlt die Schlussstrophe mit der Namenszeichnung; sodann der Anfang von אל אדון על כל המעשים אמר ויהי von Isaac, bei Zunz (Lg. 553) aus einem französischen Ms. angeführt.

Fol. 8, Fortsetzung; der Schluss lautet hier תהלותיו מצחצחים קהלות עם קודש, תפארת ונדולה שרפים וחיות ואופני הקדש, sodann אשישת שליחתו, anonym, zwiefach alphabetisch. Nach Zunz (Lg. 86) war seine Stelle vor שבח נותנים, nach unserer Handschrift dagegen vor לאל אשר שבת, auch lautet die erste Zeile ת hier, תרמו למעשר לנצורים כבבת.

Dᵃrauf folgt unter der Ueberschrift: 3) Ofannim:

1) Ofan יחדו נא von Juda ha-Lewi, abgedruckt in T. O. 3 aus M. V. Die ersten Worte, sowie je der Anfang der 4. Zeile in den folgenden Strophen dreimal wiederholt. Das Blatt endet nach der dritten Strophe.

Fol. 9, von dem jedoch nur die rechte Hälfte erhalten ist, enthielt zunächst die Fortsetzung, sodann

2) Ofan יום הודו von R. Tam;
3) Ofan יה אנא אמצאך von Juda ha-Lewi
4) Ofan יקר אדון הנפלאות von demselben;

Fol. 10, nur ein schmaler Streifen, enthielt die Fortsetzung, ferner:

5) Ofan אופנים וחיות יחדשו שיר לאל von David ha-Cohen, nach Zunz (Lg. 483, 3) einem französischen Machsor angehörig,
6) Ofan כבודו אות ברבואות von Abraham, bricht kurz vor dem Schluss bei den Worten עדי יוצנף לקול ab.

Fol. 11, nur die rechte Hälfte erhalten, beginnt mit den letzten Worten aus Juda ha-Lewi's Meora יזכרו, enthielt sodann:

2) Meora יעלת אהבים von Joseph (Zunz, Lg. 573, 95);
3) Meora אמרות האל טהורות von Juda ha-Lewi, und
4) Meora לחוצה באורך גלות von Levi Altaban, hier überschrieben אחר לשמיני עצרת, bei Zunz (Lg. 217) als Ahaba aufgeführt, bricht bei תקחי ותיחת der dritten Strophe ab.

Nach jeder Meora folgen die Worte באמור לעושה אורים גדולים, ein Zeichen, dass der Passus אור חדש nicht üblich war.

4) Ahaba's

Fol. 12, aus Ahaba עזרי עזור צור אך צר von Isaac, beginnt mit den Worten גבל ושעיר משחיתים יבול ארצי. Nach Zunz, der diese Ahaba aus einem französischen Ms. anführt, hätte dieselbe 6 Strophen und endigte mit ולאהבת ראשונים בוחרי אני אוהבי אהב ומשחרי; in unser Handschrift dagegen folgen noch die 2 Strophen: קומה וקול ישע יצא אביר, יעקב במחנה גולים העביר, לשוב שכינתך תוך הדביר — שָׁם כהני תשיב ומשוררי ולשערי ציון את שוערי.

חי אל אמונתך לא נדחה, מני ועל שמך עד אבטחה, אם בשבי אראנ בו אשמחה — אֵכֵן להוחיל קץ לב בוערי, הבן והוכח אדם אחרי.

Möglich, dass diese Strophen nur versetzt sind und die letzten Buchstaben des Namens יצחק enthielten, während die in unserer Handschrift ihnen voraufgehende Strophe, die mit חזקי beginnt, thatsächlich den Schluss bildete und חזק zeichnete.

Darauf folgt:

2) Ahaba אוהל רחמיך נטיתו von Abr. Ibn Esra (cfr. ob. M², S. 397), endet in dieser Handschrift מה יפית ומה נעמת אהובה;
3) Ahaba אחרי עושי אלך von demselben (Zunz. Lg. 211, 3), jedoch nur 1 Strophe enthaltend, deren letzte Zeile hier lautet: אהבת, אהבת דגלו עלי, וכל יקר כלו, אהבת;
4) Ahaba אל בדת, von demselben; auch unsere Handschrift hat nur 4 Strophen.

Hierauf überschrieben זולת לקשטלין: Sulath יודעי יגוני, von Juda ha-Lewi (Diwan 84); am Schlusse עזר אבותינו אתה הוא מעורם.

D. Fragmente der Machsor M[4].

2 Blatt, kl. Folio, die Seite zu je 2 Columnen, in sehr schöner Schrift, mit Vocalen und Raphe, sehr gut erhalten. Am Rande sind, wohl von anderer Hand abw. L. A. angegeben. Im Allgemeinen gilt von der Schreibung und Form der Buchstaben dasselbe wie von M[1]. In Bezug auf die Vocalisation ist noch zu bemerken, dass bei ו und י auch am Schlusse des Wortes sich das Schewa findet; die Gutturale haben am Anfang des Wortes einfaches Schewa, meist auch in der Mitte, und beim ש steht der Punkt nicht über, sondern stets in demselben.

Die Verwechselung von Pattach und Kamez, sowie von Segol und Zere ist auch hier sehr häufig.

Beide Blätter enthalten Festgebete für den 2. Schabuoth-Tag, sämmtlich von Joseph Tobelem.

Fol. 1, überschrieben יוצר ליום שיני, enthält: a. Jozer אות ומופת, b. Sulath אור ישראל וקדושו, im R. P. am Sabbath nach dem Wochenfest üblich, 11 vierzeilige Strophen nach א"ב, die drei letzten zeichnen יוסף בן שמואל, darauf עזר אבותינו und אמרות קדושתא bis לשבעים;

Fol. 2, Fortsetzung, die 2. Schlussstrophe auf ש"ש und ת"ת fehlt auch hier. Vor ישראל ושופטיו 4 Verse; d. תורה, vor יחדיו תמימה 5 Verse; e, אמיצי שחק am Schlusse 4 Verse und ימלוך und ואתה קדוש; f. אל נא ארוממך נצח בעוז וברננים, welches bei den Worten אשר הפלאת עמך בניאונים לעם אשר abbricht.

E. Fragmente der Machsor-Handschrift M[5]:

Von dieser Handschrift, kl. 4°, 23×16 cm, mit durchlaufenden Columnen von 18 Zeilen Höhe, sind 9½ Blätter erhalten, die nur zum geringen Theile mit Vocalen versehen sind. Die Schrift ist sehr schön und gefällig. In Bezug auf den Text 1 gilt dasselbe wie bei den früher genannten Machsorim. Soweit der Text mit Vocalen versehen ist, ist auch das Raphe vorhanden, und das ש trägt den Punkt nicht über, sondern in sich.

Fol. 1—2. Sabbath Sachor.

Fol. 1, aus Juda ha-Lewi's Mikamocha אדון חסדיך, beginnt mit אל נדרש בכל לב der Strophe א vom Vaternamen שמואל in אחר כל אלה und bricht mit תאות לבו נתת לו, dem Schlusse des Buchstaben י in Theil III אלקים עדר צאנו ab.

Fol. 2, aus Kalir's Keroba, beginnt mit פצמימו, Buchst. פ in Mechaje תמימים. Nach זנב כל הנחשלים 3 Verse בכתוב, der erste Deut. 25, 18, der letzte Ps. 21, 9 mit שונאיך endend, darauf Schlusssatz שונאיך. Sodann אצילי, nach לא תשכח 4 Verse בכתוב, der erste Deut. 25, 19, der letzte Ps. 104, 35; יקש לק, das Jehuda zeichnet und 2[1]) Verse בכתוב, I B. Sam. 15, 2 und Jes. 26, 14. Darauf ימלוך und ואתה קדוש, welches hier mit אל נא verbunden ist, dann בלשון, welches bei אבל תשוח abbricht.

Sabbath ha-Chodesch.

Fol. 3. aus der Keroba beginnt mit השנה, dem letzten Worte des Magen אתית עת דודים, darauf בכתוב mit 6 Versen, der erste Ex. 12, 1 und der letzte Ez. 16, 8. Darauf לי תגנון, sodann Mechaje מרימי עול, nach לבות אבות 7 Verse בכתוב, der erste Ex. 12, 3, der letzte Cant. 2, 13 und der Schlusssatz לך עוד נקשיבה; mit היא נצבה בפקד im Stücke קיחת bricht es ab.

Fol. 4—5. Für den 8. Pessach-Tag.

Fol. 4, an der rechten Seite oben ein Stück ausgeschnitten, beginnt mit den letzten Zeilen aus dem Eingang אמרו לאלהים zur Illustration des Mosesliedes von Simon b. Isac. Nach den Worten בשירות hat eine dreizeilige Strophe, wohl eine Kadosch-Strophe, gestanden, deren erhaltener Rest lautet:

. . . ק ודים לא ידעו הכלם, לאיים [נמול ישלם]

Darauf Ueberschrift הא לך סדר und die Introduction [ובכן ויושע ד' ביום] ההוא את ישראל לבש, es folgen die Absätze לבש, תמך, שבח והודאה, מחוללת תנין, אילי הצדק und endet mit הוציא צבאותיו במנין.

Fol. 5, Fortsetzung, bis auf die erste Zeile gut erhalten, dann לכדו, תלמיד, שתתה, משברים, אבר, mit dessen Schluss אדרהו שירות נעימות es abbricht.

Fol. 6—8. Für Schabuoth, vermuthl. den 2. Tag.

Fol. 6, aus Tobelem's Keroba, beginnt mit den Worten יקרה להנחיל לשבעים תבע aus dem Magen אמרות, welcher hier eine zweite[2]) Strophe auf ש"ש und ת"ת hat. Dieselbe lautet:

[1]) Zunz, Lg. 44, 6 hat hier nur 1 Vers.
[2]) Vgl. Zunz, Lg. 134, 42 und oben S. 300.

שבים אפדני להחפיר מחלישי ,שדי מנת חלקי וחלשי ,תרמני לחלקן ומאמים תלשי, תעודה להודישי בחודש השלישי.

Darauf 4 Verse בככוב, deren erster hier wegen der zweiten Strophe am Schlusse Ex. 19, 1 ist, dem dann erst Deut. 16, 9, entsprechend der vorletzten Strophe, folgt. Darauf ישראל ושופטיו, sodann תורה תמימה bis אלף לחונגים.

Fol. 7, Fortsetzung; auf בעצרת נדבה folgen 4 Verse בכתוב, sodann אמיצי שחק ,יחדיו, auf להקריב בכורים folgen 4 Verse אל נא ארוממך נצח בעז וברנגים, ואתה קדוש und ימלוך ,בכתוב und bricht bei מסוינים מקצר ab.

Fol. 8, ½ Blatt, die linke Hälfte weggeschnitten, aus dem Stücke אז מראשית כל מפעל, gleichfalls von Tobelem, beginnt mit den Vorten מהיותי שואבים, dem Schlusse der Zeile 8 im Buchstaben ד, und endet mit התאמצי התנתך [טכ]ום, vor dem letzten Worte des Buchstaben ט.

Fol. 9—10. Für Schemini Azereth.

Fol. 9, an der rechten Seite oval zugeschnitten, wodurch ein Theil des Textes, namentlich oben und unten, verloren gegangen ist, aus dem Maarib אעניד לך תפארה, beginnt mit den Worten צל בו מאף שארית[להג], der Zeile ד in dem mittleren Stücke שמיני אשפוך bis zu Ende des Maarib. Darauf folgt die Schlussbenediction הפורס, sodann קדש [אל]ה מקרא[י] und וידבר משה אשר תקראו אותם במועדם.

Fol. 10, ebenfalls rechts oval zugeschnitten, jedoch nur die beiden ersten Zeilen ein wenig beschädigt aus Kalir's נשם-Gebet, beginnt mit טמונים, der letzten Zeile der Strophe ט des Stückes אקשטה, und bricht mit der vorletzten Zeile der Strophe צ ציה ממונגים, u. s. w. ab.

Der Ritus der Machsor-Fragmente.

Was diesen Fragmenten ihren besonderen Werth verleiht, ist der Umstand, dass sie als Rest französischer Machsor-Hss. zugleich den Charakter von Urkunden besitzen, die uns nach mancher Seite hin wichtige Aufschlüsse zu geben im Stande sind über den noch immer nicht genügend bekannten Ritus, der in alter Zeit unter den französischen Juden heimisch gewesen und bereits seit Jahrhunderten erloschen ist.

Bisher war man in dieser Beziehung fast ausschliesslich auf die Mittheilungen angewiesen, die in Zunzens „Ritus" (S. 59 ff.) darüber enthalten sind. Die Möglichkeit, dieselben zu controliren, war um so schwerer, als Zunz bekanntlich zumeist seine

Quellen nicht nennt und Machsor-Handschriften, die für diesen Ritus zur Vergleichung hätten herangezogen werden können, nicht leicht zu Gebote standen. Augenscheinlich aber enthält die Zunz'sche Darstellung Mancherlei, was einer Nachprüfung durchaus bedürftig ist. Man wird von vornherein berechtigten Zweifel darüber hegen dürfen, ob in jener frühen Zeit, in der die Ritusbildung noch in vollem Flusse sich befand, das französische Ritual bereits so sehr in feste Formen gefügt war, dass locale und temporäre Verschiedenheiten, dass namentlich Schwankungen in Bezug auf den Gebrauch einzelner Pijjut-Piecen wirklich sollten ausgeschlossen gewesen sein, wie es nach Zunz den Anschein hat, der sämmtlichen Festen und Sabbathen ihre bestimmten poetischen Einlagen zutheilt und sie bis in ihre Details genau angiebt. Es liegt die Vermuthung nahe, dass Zunz hierbei einer bestimmten Vorlage gefolgt ist und Manches mit aufgenommen hat, was er zwar in ihr so vorgefunden, was aber für die Bestimmung des Ritus im Allgemeinen unwesentlich und ohne Belang ist.

Um so erfreulicher ist es, dass uns hier der Zufall gleich fünf Machsor-Handschriften, wenn auch nur in grösseren oder geringeren Bruchstücken, an die Hand gegeben hat, durch deren Vergleichung sowohl untereinander wie mit der von Zunz gegebenen Charakteristik des französischen Ritus wir im Stande sind, das Constante und Allgemein-Giltige von dem Zufälligen und Schwankenden zu sondern. In der Hauptsache stimmen nun unsere Fragmente vollständig mit den Zunzschen Angaben überein, so dass der französische Ritus-charakter bei ihnen klar zu Tage liegt. Um so bemerkenswerther und für die genauere Kenntniss dieses Ritus wichtiger sind darum die im Einzelnen sich zeigenden Abweichungen, welche ebenso sehr die Stammgebete, wie die poetischen Stücke betreffen.

Aber nicht nur über den französischen Ritus selbst, sondern auch über sein Verhältniss zu verwandten Riten wie namentlich zum englischen, sind unsere Fragmente geeignet, nach mancher Seite hin neues Licht zu verbreiten.

Dieser Ritus, welcher noch bis in die jüngste Zeit eine terra incognita war, ist uns heute — wenigstens so weit es die Stammgebete anlangt — dank dem von Prof. Kaufmann in der Stadtbibliothek zu Leipzig entdeckten und von ihm genau beschriebenen[1]) englischen Siddur vollständig be-

[1]) In The Jew. Qu. Rev., vol. 4, S. 25 ff.

kannt. Es bestätigt sich in der That, was Zunz, ohne ihn zu kennen, im voraus über ihn vermuthet hat, dass er grosse Aehnlichkeit mit dem französischen habe. Die nahe Verwandtschaft beider Riten tritt aber noch viel deutlicher hervor, wenn wir den englischen Siddur mit unseren Fragmenten vergleichen. Gar Manches, was Kaufmann als eine Abweichung vom französischen Ritus erschienen und darum als eine Eigenthümlichkeit des englischen von ihm angesehen worden ist, findet sich genau so in unseren Handschriften [1]), und wer weiss, wie viele scheinbare Differenzen sich noch weiter als gemeinsame Erscheinungen beider Riten herausgestellt hätten, wenn von unseren Hss. mehr als Bruchstücke erhalten geblieben wären.

Ebenso bieten unsere Fragmente auch Einzelnes dar, was Zunz als Eigenthümlichkeit des Ritus von Burgund aufführt, wie z. B. der Wegfall des poetischen Silluk vor der Keduscha an Sabbathen und Festtagen und die Benutzung des אתה הנחלת neben anderen Asharoth am Wochenfeste (Ritus 63f.).

Man sieht hieraus, dass diese Riten überhaupt nicht so streng von einander geschieden waren, wie man nach Zunz anzunehmen geneigt sein müsste, vielmehr sind offenbar manche Differenzen zwischen denselben einfach darauf zurückzuführen, dass der französische Ritus selbst zu jener Zeit in mancher Beziehung noch flüssig gewesen ist und in freieren Formen sich bewegt hat. Dass insbesondere in Bezug auf die Auswahl gewisser Pijjut-Stücke nicht nur der Ofan und Sulath, sondern auch des Jozer und selbst der Keroba damals in der That noch eine gewisse Freiheit vorwaltete, zeigen unsere Fragmente an manchen Stellen deutlich [2]).

Endlich sei noch bemerkt, dass dieselben auch noch einzelne sehr beachtenswerthe Erscheinungen aufweisen, die

---

[1]) So z. B. die Verse nach Ps. 82 im Morgengebet vor עלינו, die Weglassung der Verse ד' הושיעה und כי אל רחום nach dem והוא רחום des Abendgebetes, die Einschaltung des אני אלהיכם מצרתה in der Keduscha des Mussaph für Sabbath, der Fortfall des אמר רבי יוחנן am Sabbath-Ausgang, die Recitirung des Verses ד' אלה מועדי im Maarib der Festtage u. A. m., worüber weiter unten zu vergleichen ist.

[2]) Abgesehen von der in M^2 und M^3 enthaltenen Zusammenstellung einer Reihe von Ofan, neben Barchu, Kaddisch u. s. w., findet sich noch ausdrücklich in M^2 die Bemerkung: ויבחר לו אופן כמו שירצה zum „Grossen Sabbath" und eine gleiche zum Morgengebet am 7. Pessachtage; ebenso bietet dieselbe Handschrift für den genannten Sabbath zwei Sulath zur Auswahl dar, desgleichen 2 Jozer für den 2. Schabuoth-Tag, wie auch 2 Asharoth für denselben Tag. Zwei Keroboth für den 2. Pessachtag hat wieder M^1.

weder bei Zunz erwähnt werden, noch im englischen Gebetbuch sich vorfinden, wie die Form des וביום ראשי חדשיכם im Mussaph des Neumonds, das Fehlen der Schibatha an den 4 Sabbathen vor Pessach und die Hallel-Benediction in der Haggada an den Pessach-Abenden.

Alles in Allem darf man wohl von unseren Fragmenten behaupten, dass sie eine nicht unwesentliche Ergänzung dessen darbieten, was über den französischen Ritus bisher bekannt geworden.

Das Genauere hierüber findet man in der nunmehr folgenden Zusammenstellung dessen, was in den Fragmenten auf den Ritus Bezug hat, wobei auf sämmtliche Handschriften, weil sie sich gegenseitig ergänzen, gemeinsam Rücksicht genommen worden ist. Wir erhalten auch auf diese Weise einen allgemeinen Ueberblick über den Ritus des ganzen Jahres, mit Ausnahme allein der Busstage, des Neujahrsfestes und des Sühntages, für welche keine Fragmente vorliegen. Am ergiebigsten in dieser Beziehung sind die Handschriften M^1 und M^2, weil von ihnen recht ansehnliche Reste erhalten sind, M^1 auch noch besonders wegen der darin enthaltenen Stammgebete.

Was zunächst diese betrifft, so fehlt auch hier[1]) im Morgengebet der Passus אור חדש, in der ersten Benediction vor שמע (Zunz, Ritus 59), heisst es in der auf שמע folgenden Benediction stets עוזר אבותינו anstatt עזרת (Zunz, Lg. 91 u. 132 Anmerk. 1). In der Tephilla lautet nach M^2 der Schluss der 18. Benediction המוב לך להודות[2]), fast genau so im engl. Siddur (Kaufmann a. a. O. S. 43). Anstatt des ויאמר דוד geht der תחנה Daniel 9,18 b, כי לא על צדקותינו voran, und als תחנה selbst ist hier neben Ps. 6 auch Ps. 25 (Zunz, Ritus 125) verzeichnet. Beide finden sich neben 4 andern Ps. im engl. Siddur (Kaufmann, S. 55). An dieselbe schliesst sich, unter Weglassung des שומר ישראל, an gewöhnlichen Wochentagen unmittelbar ואנחנו לא נדע an, das in Bezug auf Auswahl und Reihenfolge der Verse manche Abweichung aufweist (vgl. oben 267 f.), während am Montag und Donnerstag vorher noch das הבמ eingeschoben wird, das auch hier die dem französischen Ritus eigenthümliche fünfte Strophe נתן hat (Zunz, Ritus 124). Die Reihenfolge der 5 Strophen ist dieselbe wie

[1]) Auf die Meora folgt anstatt אור חדש meist באמור לעושה, zuweilen auch unmittelbar die Schlussbenediction selbst; vgl. oben S 344, 397 u. 495.

[2]) Vgl. oben S. 345 unter Purim.

im englischen Siddur. Auf das Kaddisch nach ובא לציון folgt auch hier Ps. 83, auch stehen die Verse I Könige 8,57—60 und Micha 4,5 genau in derjenigen Reihenfolge, wie sie Zunz als für das französische Ritual charakteristisch bezeichnet (Ritus 60). Dagegen stehen an Stelle der diesen voraufgehenden drei Psalm-Verse (5,11 und 12. 40,17) bei Zunz, die auch das M. V, hat, hier drei andere Verse, und zwar genau dieselben, die auch der engl. Siddur an dieser Stelle hat[1]), nämlich עתו (Jes. 8,10), אל תירא (Spr. 3,25) und כי עד זקנה (Jes. 46,4). Wahrscheinlich hatten jene Psalmverse auch in unserer Hs. wie im englischen Siddur (Kaufmann, S. 28) ihren Platz am Ende von ובא לציון.

Eine gleiche Uebereinstimmung mit dem englischen Gebetbuch zeigt sich in Bezug auf den Eingang des Abendgebetes. Während nach Zunz (Ritus 60) die Gemeinde auf das והוא רחום mit Deut. 4,31, und nach M. V. ausserdem noch mit Ps. 20,10 antwortete, fehlen auch in unserer Hs. wie im englischen Gebetbuch (Kaufmann, S. 29 u. 40) beide Verse. Mit demselben Gebetbuch stimmt ferner auch die Form בוקע ים סוף überein.

Im Morgengebet für Sabbath zeigt das נשמת, welches nach Zunz (Lg. 12) bereits in früher Zeit mehrfache Veränderungen erfahren, in unserer Hs. die, wie es scheint, ihr eigenthümliche und beachtenswerthe Form בכל התשבחות, während sonst das den Alten anstössige[2]) ברוב vor התשבחות, welches die modernere Liturgien aufweisen, einfach fortgelassen und בתשבחות dann für התשבחות gezetzt wurde, so bei Maimonides, M. V. und im englischen Gebetbuch. Abweichend vom englischen Siddur, dagegen übereinstimmend mit M. V. sind ferner die Formen רדומים statt נרדמים und וד' שמו ער[3]). An Stelle der Worte המשיח אלמים והמתיר אסורים, die im Texte übergangen, aber am Rande nachgetragen sind, findet sich hier der Passus פוקח עורים, der ebenso bei Maimonides wie im M. V. fehlt, aber anderweitig erhalten war (vgl. Zunz, Lg. 13). In der Stelle אין לנו מלך גואל, an welcher weder Maimonides noch M. V. Anstoss genommen, ist das לנו, welches im englischen Siddur fortgelassen ist, auch in unserer Hs. nachträglich durchgestrichen worden, ebenso weiterhin bei אין לנו מלך אלא.

---

[1]) Kaufmann, S. 54

[2]) vgl. Hag. Maimonioth zu סדר תפלות.

[3]) Am Rande ist an Stelle des שמו die Form שומר ישראל gesetzt, so lautet die Stelle auch im englischen Gebetbuch.

Die Fasttags-Ankündigung am voraufgehenden Sabbath findet sich auch in unserer Hs. [1]) in derselben Weise wie im M. V. und dem englischen Gebetbuch. Ebenso fehlt beim „Einheben" der Thora ובנוחה יאמר, und demgemäss wird auch vermuthlich beim „Ausheben" ויהי בנסוע fortgefallen sein (Zunz, Ritus 60).

Die Keduscha war ebenfalls zu Schacharith נקדישך ונעריצך [2]) und zu Mussaph כתר (Zunz, ibid. und Lg. S. 13); dagegen fehlt in der letzteren des אדיר אדירנו, das auch das englische Gebetbuch und M. V. haben. Andererseits wieder hat das אחד אלהינו hier noch den Passus הן נאלתי אתכם, den auch Abudarham anführt, der aber in M. V. nur für Festtage vorgesehen ist. Abweichend vom M. V., aber übereinstimmend mit dem engl. Gebetbuch ist auch die Einschaltung des אלהיכם אני פצותה in die Keduscha, welches nach Zunz (Lg. 85) nur für den Festtag bestimmt war. Das M. V. hat für den Sabbath überhaupt kein אלהיכם, und dasjenige für die Feiertage ist ein anderes. In ויתן לך für den Sabbath-Ausgang fehlt, wiederum übereinstimmend mit dem englischen Siddur, ebenso das אמר ר' יוחנן, wie die Stelle aus Aboda-Sarah 19b (Zunz, Ritus 60), dagegen enthält es ebenso wie das M. V. den Ps. 128, der bei Kaufmann nicht aufgeführt ist.

Aus den Gebeten für den Neumond ist von besonderem Interesse die Form des ובראשי חדשיכם im Mussaph, das, abweichend von allen bekannten Ritualen, hier vollständig nach dem Wortlaute der Tageslection, recitirt wurde. Das Nähere über diesen Brauch ist oben (S. 271) mitgetheilt, ebenso über die abweichenden Formen im יעלה ויבוא und in der Mussaph-Tephilla.

Am Sabbath der Hochzeitswoche bildete nach M[2] den Schlussgesang für den Bräutigam das ידוך חתנא (Zunz, Ritus 15).

Was die poetischen Stücke für besondere Sabbathe betrifft, so stimmen unsere Fragmente in der Hauptsache mit dem überein, was Zunz über das französische Ritual (ib. 61) angiebt. So ist das Jozer [3]) für den zweiten Chanucka-Sabbath auch hier (M[2]) dasjenige des Isaac b. Samuel, enthalten die

---

[1]) M[1], Vgl. oben 269. —

[2]) Vgl. M[1], zum 2. Pessachtag (oben S. 297) und M[2] zum Hüttenfest (oben S. 394.)

[3]) In einem neu aufgefundenen Blatte, das aber wohl einer sechsten Hs. angehört, ist auch das bei Zunz für den Sabbath בראשית angeführte Jozer von Samuel b. Jehuda, אור נכון, als 2. Jozer für diesen Tag neben אל נשא von Salomo enthalten. —

vier Sabbathe neben Kalir's Jozer, — das aber hier nicht abgekürzt ist — und Keroba fremde Sulath (M^2) und Pismon von Isaac Giath (M^1), der Sabbath Sachor das Mikamocha von Juda ha-Lewi (M^2 und M^4), hat der grosse Sabbath gleichfalls einen Pismon von Isaak Giath (M^1), während alles Uebrige[1]) Tobelem angehört, und zwar ist als Jozer hier sowohl in M^1 als in M^2 dessen אדון חסדיך[2]) und als Sulath in M^2 neben אריות הדיחו auch noch או כאירסת aufgeführt.

Dagegen fehlt in sämmtlichen Keroba's nicht nur der Sabbathe, sondern auch der Festtage stets der Silluk[3]), was bei Zunz (Ritus 64) als dem Ritus von Burgund eigenthümlich aufgeführt wird.

Sehr bemerkenswerth ist auch das Fehlen der Schibatha von Kalir an den vier Sabbathen, wie dies wenigstens für den Sabbath ha-Chodesch durch M^1 bestimmt feststeht. Bei Zunz ist hierüber nichts erwähnt.

An Festtagen wurde im Abendgebet, wie sich aus M^4 ergiebt, vor וידבר משה auch noch אלה מועדי ד', Lev. 23, 4 recitirt, was als französischer Brauch ausdrücklich von Abudraham (Abendgeb. für Sabbath) im Namen Ibn-Jarchis[4]) bezeugt wird, wovon aber bei Zunz nichts erwähnt ist. Denselben, oder[5]) doch den ihm sehr ähnlichen Vers Lev. 23, 2 hat auch das englische Gebetbuch, jedoch, wie es scheint, ohne וידבר משה.

Die poetischen Maarib haben gemeinhin kein Bickur, nur dasjenige für den 2. Pessach-Abend das Bickur אור יום הנף. Für dieses gab es, wie aus M^2 zu ersehen, eine eigene Melodie, nach welcher auch das על הרי בשמים und die folgenden Strophen im Sulath des ersten Tages vorgetragen wurden[6]).

Die Haggada für die beiden ersten Abende des Pessach-Festes hat am Schlusse des לפיכך noch die Form שיר חדש anstatt der weiblichen Form שירה חדשה[7]), welche das M. V.

---

[1]) Nur der Ofan wird freier Wahl überlassen (M^2).

[2]) Vgl. Zunz, Lg. 133, 32.

[3]) Nur für den 2. Tag des Hüttenfestes giebt es in M^2 einen auf wenige Zeilen verkürzten Silluk.

[4]) Die angeführte Stelle habe ich in dem ha-Manhig ed. Berlin nicht vorgefunden.

[5]) Der Bibelvers ist jedenfalls falsch citirt, was Kaufmann (S. 42) zu bemerken unterlassen hat. Nach dem Anfang אלה מועדי ד' wäre auch hier Lev. 23, 4 gemeint; das Folgende aber scheint wieder Lev. 23, 2 vorauszusetzen.

[6]) Vgl. oben S. 347.

[7]) Vgl. Mordechai סדר של פסח; ha-Manhig, Pessach 75, wo auch

hat. In Bezug auf die viel umstrittene [1]) Frage der Hallel-Benediction ist besonders beachtenswerth, dass in M[2] als Benediction vor Tisch לקרא את ההלל angegeben ist, woraus dann weiter zu schliessen ist[2]), dass nach Tisch noch eine zweite auf לגמור את ההלל folgte. Es ist kein Zweifel, dass diese doppelte Benediction in der That am Ende des 12. Jahrhunderts allgemeiner Brauch in Frankreich war. Dass sie der berühmte französische Gesetzeslehrer Isaac b. Abraham aus Dampierre in seiner Ordnung vorgeschrieben hat, ist aus Rokeach 283 zu ersehen [3]); aber auch andere hervorragende Rabbiner Frankreichs um jene Zeit haben dasselbe gelehrt [4]).

Der erste Pessach-Tag hat keine Geula, wohl aber der zweite und zwar diejenige von Meschullam, dem auch Jozer, Ofan und Sulath angehörten, dagegen hat er keine Ahaba [5]). Als Keroba war neben Kalir's אסירים אשר בכושר, welche M[1] und M[2] aufweisen, auch diejenige Tobelem's, יונה אברת üblich (M[1]). Der Zwischen-Sabbath, für welchen in M[1] überhaupt keine poetischen Stücke vorgesehen sind [6]), hat in M[2] und M[3] die Poesien Simon b. Isaac's, doch ohne Geulla (M[2]). Das poetische Maarib für den 7. Pessach ist in M[1] und M[2] von Joseph b. Jacob, welcher nach M. V. und dem englischen Gebetbuch für den letzten 8. Abend bestimmt war. Nach M[1] war Jozer, Keroba und Illustration des 7. Tages von Tobelem [7]), am 8. nur Jozer und Sulath von Tobelem, Keroba und Illustration dagegen von Simon b. Isaac [8]) nach M[2] dagegen war am 7. Tag nur das Sulath, אז באירסת, von Tobelem, das Jozer aber und die

---

in der Schlussbenediction die weibliche Form vorgezogen wird, und Tanja, Pessach 48

[1]) Vgl.. Amram, Samuel b. Meir zu Pessachim 118a, Rokeach 283. Tossaphoth, Berachoth 14a, Mordechai, Pessachim „kurzes Seder", Tur Or. Ch. 473, Nissim zu Pessachim, letzt. Cap., Tanja a. a. O. und besonders Abudarham zur Haggada, bei dem die verschiedenen Ansichten in klarer Uebersicht neben einander gestellt sind. Nebenbei sei hier bemerkt, dass die Ansichten der Geonim in dieser Frage von Späteren oft in entgegengesetztem Sinne aufgefasst worden sind; man vgl. z. B. Isaac b. Abraham (bei Rokeach a. a. O.), Mordechai „kurzer Seder," Nissim (a. a. O.) einerseits mit Tur (a. a. O.) und Schilte ha-Gibborim zu Pessachim, letzt. Cap. andererseits.

[2]) Vgl. Tossaphoth, Berachoth 14a und Abudarham a. a. O.

[3]) Wo ein grösseres Citat daraus angeführt ist, vgl. auch Tur a. a. O.

[4]) So Juda aus Paris (Rokeach a. a. O.), vgl. auch Tossaphoth Berachoth a. o. a. O.

[5]) Vgl. dagegen Zunz, Ritus 62.

[6]) Vgl. oben S. 297, Anm. 1.

[7]) So auch bei Zunz a. a. O.

[8]) Nach Zunz (ib.) dageg. von Binj. b. Asriel.

Keroba dieselben, wie im deutschen Machsor für den 8. Tag. Für diesen zeigt auch M^4 die Keroba u. s. w. des Simon b. Isaac.

Am Wochenfest waren auch hier an dem einen Tage[1]) die Poesien Tobelem's (M^1, M^2, M^4, M^5), an dem andern diejenigen Simon b. Isaac's (M^1) üblich. M^2 hat neben dem Jozer Tobelem's, noch ein zweites von Simon b. Jona, aber kein Sulath, M^5 dagegen hat das Sulath Tobelem's אור ישראל וקדושו. Das Targum des Dekalogs war das jerusalemische[2]) und enthielt vor jedem Gebot eine poetische „Dibra" in aramäischer Sprache (M^1 und M^2). Zu Mussaph wurden die Asharoth bei שלש פעמים vorgetragen, und zwar an dem einen Tag diejenigen Elia des Alten יהגה חכי אמת, an dem anderen אוהרת ראשית mit תחלת כל מעש[3]), oder dafür[4]) auch אתה חנחלת, welches nach Zunz (Ritus 63) auch in Burgund üblich war. Tobelem's poetisches Maarib וירד אביר, das im M. V. und englischen Gebetbuch am ersten Abend recitirt wurde, ist hier für den zweiten Abend bestimmt.

Am Hüttenfeste war das poetische Maarib אומתך סודרת des Elia b. Zadok mit der Ergänzung אנא בורוע גדלך von Isaac sowohl in M^1 wie in M^2 sicher für den 2. Abend, möglich aber zugleich auch für den 1. Abend bestimmt (vgl. ob. 394). Für den 2. Abend ist es auch im englischen Gebetbuch vorgesehen, für den ersten dagegen im M. V. Die Poesien für die beiden Tage sind dieselben, wie im deutschen Ritus, nur in M^2 die Keroba des ersten Tages ארחץ, diejenige für den zweiten אוימתי; der Silluk, welcher für den ersten Tag überhaupt weggelassen ist, ist auch am 2. Tage nur auf wenige Zeilen beschränkt.

Ob das poetische Maarib אעניד, das in M^4 erhalten ist, für den Abend des Schlussfestes oder des Thorafestes bestimmt war, lässt sich nicht feststellen.

---

[1]) Nach M^2 und M^5 bestimmt für den zweiten Tag, so auch in Hs. 1055 des Katalogs von Neubauer.

[2]) Dasselbe gilt auch in Bezug auf das Targum zum Moses-Liede für den 7. Pessach-Tag.

[3]) Also Alles genau wie bei Zunz (Ritus S. 62).

[4]) M^2, vgl. oben S. 393.

Das talmudische Lexikon יחוסי תנאים ואמוראים und Jehuda b. Kalonymos aus Speier.

Von

A. Epstein.

(Schluss.)

IV. Autoren und Schriften[1]).

Das Lexikon Jehuda's ist für die Textkritik der talmudischen Litteratur von grosser Bedeutung. Denn Jehuda ging bei der Verwerthung derselben sehr vorsichtig und kritisch zu Werke. Er verglich stets die Parallelstellen und collationirte in zweifelhaften Fällen sämmtliche Codices, welche er auftreiben konnte. I, 163a: ומחלפת קצת שיטת הירושלמי מנמרא דידן וצריך לעיין בכל הלכה וו . . .

Ibid. fol. 169a: כך מצאתי בשלשה ספרים. כי מפני שהשיטה מוחלפת בגמרא דידן כמו שכתבתיה לא רציתי לסמוך עד שבדקתי בכל אותן [הספרים] שבאו לידי ושוין בגירסתן . . . ולא ברוך לי אם דוקא הוא הירושלמי, לפי שבכל מקום התוספתא והירושלמי שווין, ובבאן . . .

I, 275a: כן כתוב בקצת ספרים ובספר זקן לא מצאתי . . .

III, 64b: וכן כתוב בכל הספרים שעיינתי בהם, חדשים וגם ישנים.

III, 122a: ולפי כי שמעתי בי בירושלמי דמס' מכות . . . ולא היה בידי מכות ירושלמי שאבדוק לעיין שם, אבל שמצתי שכך הוא שם.

---

[1]) Nachträge zu Cap. III., S. 452., Anm. 3. Meine Erklärung von אשל bewährt sich ferner durch weitere Excerpte aus dem Lexikon, welche ich nachträglich zu Gesicht bekam. III, 55b heisst es: יהושע בן פרחיא . . . ועור לפי שיהושע בן פרחיא ברח למצרים מפני ינאי המלך . . . וקבלתי ממוריגו ורביגו אשל זל"ג כי כך היה משמש מלכי מצרים . . . ומפני שברח של נשמו שם לא רצה שימיתוהו שם, כך קבלתי מפי מורי רבנא אברהם בן רבנא שמואל דוד אמי.

Hier erklärt Jehuda selbst, dass er unter אשל Abraham b. Samuel versteht.

Zu S. 459. Zu den Correspondenten Jehuda's ist noch Joël b. Isaac ha-Levi zu zählen.

III, 128b: והרב ר' יואל בי' יצחק הלוי [כתב לי] יעיין מר במתנה של מנת להחזיר . . . והשבתי: על בעיא דמרי . . .

Joël war bekanntlich der Schwiegersohn des ראיבן und der Vater des ראביה.

Ausser der tannaïtischen und amoräischen Litteratur benützte Jehuda auch sämmtliche gaonäische und rabbinische Schriften. Von seinen Anführungen hebe ich folgende Namen und Schriften von Interesse heraus.

Eljakim (b. Meschullam) ha-Levi. Dessen Commentar zum Talmud wird von Jehuda I, 119a, III, 104a und 235a angeführt. Eljakim (aus Speier) war Zeitgenosse und wohl auch College Raschi's, denn Beide waren Schüler Jakob ben Jakar's und Isaac b. Jehuda's. Wie Raschi verfasste auch Eljakim einen Commentar zum Talmud, und wie Raschi's Nachkommen die ersten Tossaphisten Frankreichs waren, so war der Schwiegersohn Eljakim's, Isaac b. Ascher ha-Levi, der erste Tossaphist Deutschlands, dessen Schriften schon R. Jacob Tam bekannt waren. Der Commentar Eljakim's wurde von dem Raschi's verdrängt, und bloss der Commentar zu Joma hat sich in Cod. München 216 erhalten. Auch wird hie und da der Commentar, welcher den Namen Gerschom b. Jehuda's führt, Eljakim zugeschrieben. Ich werde darüber ein anderes Mal ausführlich referiren.

Gerschom (Meor ha-Golah). Seinen Commentar zum Talmud kennt Jehuda (I, 119a und 163a) nur aus dem Aruch. Auch alle anderen Autoren von Raschi bis Mordechai b. Hillel [1]) wissen Nichts von einem Commentar Gerschom's zum Talmud; sie citiren bloss Lesearten aus der Mischna und dem Talmud, welche Gerschom eigenhändig geschrieben hatte. Diese Lesearten widersprechen mitunter dem Commentar, welcher Gerschom zugeschrieben wird. Daraus und aus anderen Gründen steht es bei mir fest, dass der erwähnte Commentar nicht Gerschom zum Verfasser hat. An einem anderen Orte werde ich diesem Thema eine ausführliche Arbeit widmen.

Isaac b. Mordechai. I, 131a: ולר' יצחק בן מרדכי אין נראה הפירוש [של רש"י].

I, 131b: כך מצאתי בשם ריב"א הלוי, ורבינו יצחק בן מרדכי כתבו כך.

Dies ist der bekannte ריב"ם aus Prag, welcher später in Regensburg lebte. Er war schon 1133 als Gelehrter bekannt (Or Sarua zu Sanhedrin, § 77). Er war ein Schüler des ריב"א, und redigirte dessen Tossaphot zu Baba kamma (Or Sarua B. k., § 297).

---

[1]) ראבי"ה in Mardechai Jebamot, § 64 und שבלי הלקט, § 27 und 54 (der älteren Ausgabe) kennen die Erklärungen Gerschom's nicht aus seinem Commentare, sondern aus seinen Responsen oder aus Anführungen bei älteren Autoren. Natan b. Jechiel ist unschlüssig, er schreibt den Commentar bald Gerschom, bald תלמיד מנגנצא מפי המורה, bald חכמי מנגנצא etc., zu.

auch war er ein Schüler des R. Jacob Tam und redigirte seine Tossaphot zu Baba batra (ibid. zu B. b., § 219 und Chajjim Or Sarua, § 121). Eleasar Rokeach erzählt in seinem Commentare zu den Gebeten, Cod. Paris 772, folio 23b: שאל רבינו יהודה החסיד ממודי הר"י ב"ר מרדכי משמע שהקב"ה מצוה למלאכיו . . . Massoreten. I, 41a: רב המנונא הראשון שהיה מימי קדם ורב אדא ידו (תלמידו l.) שחזקו את התורה במסורת הגדולה, וכן הוא הקבלה בסוף מבורת הגדולה: המסורת זו שמסר דוסא בן אלעזר בנו של ר' אפס שקבל מר' יהודה הבבלי שקיבל מר' שמשון אביו, ושמשון אביו קבל מר' אדא ור' אדא היה באותו שעה מדת (אדם l.) נדול במקרא שקיבל מר' המנונא שמנאה בנרדעה, ויש שכתב שהוציאה מנרדעה[1]. ור' המנונא ור' אדא שניהם קבלו מנקי' שגלה מארץ ישראל לבבל שהיו ירופרום (שהגלה רופום l.[2]) שלא תהא תורה בארץ ישראל . . . ונראה כי זה רב המנונא היה רב המנונא הפרוש שיסר את התפלה שמסר וגנונאל שר הפנים . . . ואותה תפלה נקראת צלותא דרב המנונא.

Dieses Stück hat Kirchheim in dem anonymen Commentare zur Chronik S. 56, 57 nach der Oxforder Handschrift veröffentlicht, vgl. Magazin XVII, 169. Ueber das Gebet Hamnuna's s. Steinschneider, Cat. Leyden, S. 93.

Meschullam b. Moses b. Itiel. III, 173a: אבל משנת רבנא משולם בן רבנא משה בן רבנא איתיאל: ר' יוסי בר יהודה איש כפר הבבלי אומר.

Von Meschullam, dem Enkel des mit Moses ha-Saken nach Mainz eingewanderten Itiel bringt Aruch s. v. כל 1 eine Erklärung zu Pea IV, 1. Meschullam's Vater war ein jüngerer Zeitgenosse des Meschullam (ha-Gadol) b. Kalonymus[3]). Itiel b. Meschullam bei Zunz (Ritus 197) ist wahrscheinlich Sohn unseres Meschullam b. Moses. Er correspondirte mit dem damaligen Rabbiner in Jerusalem (s. החוקר I, 217). Vielleicht hat Jehuda den R. Meschullam b. Kalonymus mit R. Meschullam b. Moses verwechselt, denn vom ersteren wissen wir, dass er die Mischna eigenhändig geschrieben, und Abot commentirt hat, s. meinen Aufsatz über ihn in R. d. E. j. XXVII, 87.

Midraschim. I, 105b: ר' ועירא הראשון שהיה בימי שמשון התימני ככתוב באגדה, כמו שצריך אני להקדים ולכתוב בתחלה קצת ואח"כ שמו . כתוב בחכמה יסד ארץ, בחכמה יסד הקב"ה את עולמו ותיחמו וניבלו בששת ימי בראשית וקידש את יום השבת ככתוב ויברך השם את יום השביעי ויקדש אותו, במה ברכו ובמה ברכה בידכו,

---

[1]) Von ויש bis מנרדהנא fehlt bei Kirchheim.

[2]) Bei Kirchheim שהגלה רופרים.

[3]) In einem Machsor-Commentar, Mag. 1886, S. 186: כך אמר המפרש מפי רבו שאמר מפי רבינו משה בר איתיאל ששמע מפי רבנא ר' משלם הגדול . . .

אלא שצפה הק"בה שישראל עתידין לשמור את השבת עמד וברכן שנ' ויברך אלקים את, בירך את המשמרין יום השביעי שיום השביעי אהוב' לפניו, והשמיטה שש שנים והשביעית תשמטנה וכו', שש שמיטות הן והשביעית יובל, ששת אלפים שנה הוא העולם והשביעי יום שכולו שבת, והייגו דכתיב ה' בחכמה יסד ארץ, מן התורה שהיא עשרים ושתים אותיות יחד ששת אלפים שהן העולם כולו, כיצד א אחד . . . מ' סתומה שש מאות . . . שאל שמצון התימני את ר' זעירא שמעתי עליך שאתה בקי בסדרי תורה ושאלה אחת יש לי לשאול ממך, אמר לו שאל, א"ל כמה הוא העולם, א"ל ששת אלפים, א"ל מניין, א"ל שמות שמים ושמי השמים ושמות הארצות מניין שהן נכללין בזה, א"ל חשוב האותיות הגדולות של רקיעים ואח"כ הקטנות שבהם . . . א' דניא וי"נ דניא . . . אני הסודר לא מצאתי הברייתא שניה כך וכיון שיבוש מצאתי וכתבתי כמו שכת' אלא שאין לחשוב א' דני אעפ"י שכך מצאתי וכת' הא' נותרת על החשבין, ונראה דני יש לכתוב ולא ניא.

Diese Berechnung ist auch im handschriftlichen Bereschit rabbati und bei Recanati aus einem unbekannten Midrasch angeführt, s. meine Abhandlung über Bereschit rabbati (Separat-Abdruck), S. 6. —

II, 158b: מצאתי כתוב א"ר יוסי בר חנינא פעם אחת הית' מהלך בדרך ופגעתי באליהו ז"ל ואחריו ששים גמלים טעונים . . . ע"כ מצאתי.

S. das Buch רב פעלים, S. 26 u. 29. Im Rokeach finde ich dieses Stück nicht. —

III, 40b: ובריית׳ זו עיקרה בדרשה. אגדה דעשרת הדברות דאגדה דעשרת הדברות, ותתם מסיק דבערב יום הכפורים הוציאו את ר' עקיבא ונפטר ממנו יהושע הגרסי והלך לביתת . . .

III, 48a: ובאגדה דעשרת הדברות מביא על אותו הפסוק דלא תשא מעשה בר' יהושע [בן לוי] שלא נשבע לשקר מעולם והיה צדיק גמור . . .

Die Geschichte mit Akiba findet sich im Midrasch Mischle, c. 9 (vgl. ed. Buber, IX, 2), Jehuda fand sie auch in den מעשיות של י' הדברות. Die bekannte Geschichte mit Josua ben Levi finde ich auch in meinem handschriftlichen דרש על עשרת הדברות (s. החוקר I, 67), während sie in den Editionen fehlt.

I, 138: ובמדרש שיר השירים קורא לר' מדרש שיר השירים חידקא הינדקה, וכן עשה רב סעדיה החכם זל"ע בתשובת חרזיו לרשעים . . .

S. Ozar Nechmad II, 31, wo der ganze Artikel חדקאי von Steinschneider veröffentlicht ist. Dieser hier (und an anderen Stellen des Lexikons) citirte Midrasch zum Hohenliede ist von dem uns vorliegenden verschieden, und ist unlängst nach einer Parmaer Handschrift in der Quarterly Review, Jahrg. 1894, veröffentlicht worden. Auf Anführungen aus demselben bei einigen älteren Autoren habe ich zuerst aufmerksam gemacht

(Eldad, S. 79, vgl. R. d. E. j. XXVI, 81). Dem Editor war dieser Umstand bekannt und er hätte in seiner Einleitung darauf hinweisen sollen.

Moses aus Kiew. III, 158b: והרב ר' משה מקיוב שאל את פי ראש ישיבת של גולת בית הגדול שמואל בן מרנן ורבנן אדונינו עלי ראש הישיבה של גולה והשיב כך . . . (Fortsetzung unter Samuel). Von diesem Moses aus Kiew, der im 12. Jahrhunderte lebte[1]), wissen unsere Litterarhistoriker nichts. Ich finde ihn als Correspondenten Samuel b. Ali's auch bei Meïr aus Rothenburg erwähnt. In dessen Resp., ed. Lemberg, § 443, und ed. Bloch nach Cod. Parma § 494 (S. 64) heisst es: הגאונים תיקנו בדין מורדות . . . ואם אינה שומעת נותנין לה גט . . . כך שלח רבינו שמואל בן רבינו עלי ראש ישיבה בבבל אל ה"ר משה מקיאוו. Moses scheint in Folge der Vertreibung der Juden aus Kiew im Jahre 1124[2]) nach West-Europa gewandert zu sein. Vielleicht ist er der ר' משה רוסי, den der Verfasser des ס' השהם erwähnt[3]).

Nissim Gaon. Dessen מגלת סתרים wird I, 191a, 207b, 261b, 300a; II, 156b citirt. III, 369b bringt Jehuda folgendes Gutachten Nissims: ור' נסים גאון השיב לאחד ששאל אותו כמה [שאלות], ונם על זה שאל שאמר ראיתי את אכתריאל יי צבאות אפשר שהעינים שולטות ומקום מסבב אותו אלא (כאילו?) נוף שיש לו שיעור רוחב ואורך, והגאון הרחיב לו כמה פתחים תשובות, וזו תשובה שפירש לו: וראיתי את אכתריאל במקצת האגדות, פירשו רבותינו כי הוא מלאך כמו מיכאל וגבריאל, [וראה ר'] ישמעאל מלאך והדבר ששמע הוא דברו של הקב"ה שיש כמו זה כתוב בתורה ויקרא אליו מלאך יי מן השמים אל תשלח [ידך] אל הנער וסיים ולא חשכת את בנך יחידך ממני. וסיים הגאון דבריו כי כל הנראה לעיני בני אדם הוא מלאך כראוי, אבל הקב"ה אינו נראה כל עיקר, ע"כ תשובת ר' נסים גאון.

Nissim steht hier auf dem Standpunkte Saadja's (s. Barsillai, Commentar zum Jezira-Buche, S. 20, und Luzzato, Briefwechsel, S. 857). Jehuda ist anderer Meinung: ואני הסודר לעניית דעתי ודאי מה שראה ר' ישמעאל הכבוד ראה, כראית ישעיה ויחזקאל, וכן ויראו את אלקי ישראל ותחת רגליו וכו' והשם שנראה לו נקרא כך שמו שהוכיר אכתריאל, אחד משמותיו הקדושים שלפי מה

---

[1]) Ein anderer Moses (b. Jacob) aus Kiew, Verfasser des Buches שושן סודות und eines Commentars zum Jezira-Buche, lebte gegen Ende des 15. Jahrhunderts, s. Zunz, Litg., 388.

[2]) S. Firkowitz, ha-Karmel (Wochenschrift) II, 407.

[3]) S. Harkavy, ha-Karmel (Monatsschrift) III, 34. Ob der ältere Moses aus Kiew mit Moses (b. Jacob) aus Böhmen (Zunz, Gesch. 54, Litg. 350) zu combiniren sei; ist sehr zweifelhaft.

שראה הכבוד באותו הכבוד ובאותו הדמיון שנדמה לו נקרא שמו כך כי בענין זה מצינו בספר היכלות. וכיון שאמר יושב על כסא רם ונשא אי אפשר לפרש על מלאך, ומה ששמע ישמעאל בני ברכני והתפלל לפניו וראה שנענע ראשו, וקיבל תפלתו אי אפשר לפרש כל אותו תפילה על מלאך כי דייקת בה . . . והיאך נפרש על מלאך כר' נסים גאון, אלא כקבלת רבנו חננאל ורבותינו שהוא הכבוד ראה. S. Barsillai ibid. 22 und החוקר II, 37. —

Saadja (Gaon), s. oben מדרש שיר השירים, und Steinschneider Ozar Nechmad II, 32.

Samuel b. Ali. Sein an Moses aus Kiew (s. d.) gerichtetes Gutachten lautet: וששאלת לענין יבמה היאך המנהג בהישיבה אם חולצת או מתייבמת (ת') כמשנה אחרונה או כראשונה? דע יברכך צורינו כי בפסיקת הלכה: כמשנה ראשונה שאמרה מצות ייבום קודמת למצות חליצה, או כמשנה אחרונה שאמרה בתשלומה בראשונה שהיו מתכווין לשם מצוה, עכשיו שאין מתכוון לשם מצוה אמרו מצות חליצה קודם למצות יבום, בזאת חלקן סוראי ונהרדעי, וחכמי הישיבה של נהרדעה פוסקין הלכה כמשנה אחרונה שמצות חליצה קודמות (sic) למצות ייבום ומביאין ראיה לדבריהם מדברי שמואל שאמר כותבין אגרת מרד על ארוסה ואין כותבין אגרת מרד על שומרת יבם, ומביא טעם לדבריו כי שומרת יבם שמרדה על היבם ונמנעה ליבם ובקשה לחלוץ, כהלכה בקשה, כי מצות חליצה קודמת לפיכך אין כותבין עליה אגרת מרד ואין דנין אותה כדין מורדת ואין פוחתין. וברור הדבר כי הלכה כשמואל בדיני, ולפי שדן כמשנה אחרונה מכלל דהלכה כמשנה אחרונה. וחכמי ישיבת סורא דנין ואימרין: כי אמרינן הלכה כשמואל בדיני, בזמן שלא פסקו חכמי התלמוד חילוף דבריו; אבל אם חכמי התלמוד בתראי פוסקין הלכה שלא כמותו, אין אנו דנין כמותו. וכבר פסק התלמוד כי אין הלכה כמשנה אחרונה שאמרה מצות חליצה קודמת, דאמרינן בפ' החולץ תנן התם בראשונה וכו' עד אמר מרי בר חמא חזרו לומר מצות ייבום קודמת למצות חליצה, והקשה רב נחמן ואמר אכשור דרי? כלומר הוכשרו הדורות שיכוונו לשם מצוה כדי שתהא מצות ייבום קודם? והשבנו מעיקרא סברוה כאבא שאול ולסוף כרבנן. פי' לאו משום דאכשור דרי אלא משום דמעיקרא סברו כאבא שאול שאמר: כל הכונם יבמתו לשם נוי לשם אישות לשם נכסים לשם דבר אחר כאילו נוגע בערוה, וקרוב בעיני להיות הולד ממזר. וכאשר סברו [כן] בתחלה אמרו מצות חליצה קודמת. עכשו שסברו כרבנן שחלקו ואמרו: יבמה יבא עליה מכל מקום, חזרו לומר מצות ייבום קודמת ואפ"י שאין מתכוון לשם מצוה, כי כן טעם רבנן יבא עליה מכל מקום. ובהכין סלקא שמעתא ונפסקה הלכה בפ' כרבנן שחזרו לומר כמשנה ראשונה ובעולה (ובטילה?) משנה אחרונה שהיא כאבא שאול שאין ה' כמותו, ע"כ אין הלכה כמותן (כמותה?), וע"כ דברי חכמי סורא מכריעין. ועד עכשיו הדבר תלוי בבבל במנהג. בנהרדעה ובפרוודא נוהגין כשמואל ואין כותבין אגרת מרד על שומרת יבם

ובסורא ובפרווהא נוהגין כמסקנא דשמעתין ודנין היבמה הגמגעת מליבם בדין מורדת כמו ששנינו: אחת לי ארוסה ושומרת יבם וכו'. ע"כ לענין דין הכתובה כל מקום שיש בו מנהג אין ראוי לשנות את המנהג, כי אותו מנהג קבלו עליו עצמן בעת נישואין ובעת כתיבת כתובה ואין ראוי לדין אלא על פי המנהג שקבלו. ולענין מצוה, יבום קודם כאשר פירשנו דכל מקום שאין בו מנהג דנין כסוראי שפוסקין כמשנה אחרונה שהלכה כמותה כמו שבירדנו.

Auch Alfassi zu Ketubot 64a schreibt: והא מילתא דכתיבנא איפלגו בה תרתי מתיבאתא, חדא מתיבתא סבידא להו דלא דוי מורדת וסמכו אהא דשמואל . . . ומתיבתא אחריתא סבירא להו דהויא מורדת . . . Vgl. das oben erwähnte Gutachten Samuels über מורדת, Responsen R. Meïrs von Rothenburg, ed. Prag, § 866 und טור אבן העזר הלכות חליצה, § 164.

Samuel b. Ali war zur Zeit der Reisenden Benjamin und Petachja Vorsteher einer Hochschule in Bagdad. Gegen Maimonides trat er erst im vorgerückten Alter auf[1]), und daher kommt es, dass Jehuda Samuel, aber nicht Maimonides kennt.

Ich bin mit der Verarbeitung der wenigen mir vorliegenden Auszüge[2]) aus dem Lexikon Jehuda's fertig. Möge die gegenwärtige Studie das Interesse für das so wichtige Werk erwecken und dazu beitragen, dass es schleunigst von einer berufenen Hand edirt werde.

[1]) Maimonides äussert sich in einem Briefe an Ibn Aknin über Samuel b. Ali: יעורהו עוד הזקנה והבעלה והמשפחה (ברכת אברהם, זכרונות ב').

[2]) Ausser den erwähnten Publicationen, Excerpten und Abschriften liegt mir noch eine Abschrift des Artikels ר' יהושע בן לוי vor, welche ich der Liebenswürdigkeit des Dr. S. Fuchs zu verdanken habe.

Der Ursprung der Gemeinde Kremsier.

Von

Dr. **Frankl-Grün.**

In tiefes, undurchdringliches Dunkel sind die Anfänge der Israeliten-Gemeinde Kremsier gehüllt. Kein Gedenkbuch berichtet über die Zeit ihrer Entstehung[1]). Im älteren jüdi-

[1]) Die am Anfange des Memorbuches vorkommenden Namen Kalonymos, Mamli, Kaleb Jakar und Abba-Mari deuten auf eine südländische Heimat der ersten Colonisten hin, welche auf ihren Handelszügen hierher gelangt sein dürften. Da die Bischöfe um 1131

schen Schriftthume wird nur einmal der Name Kremsier erwähnt, den in Krems umzuwandeln freilich neuere Forscher sich bemühen. Nach einer mir vorliegenden Aufzeichnung ohne Quellenangabe wurde den Juden zum Lohne dafür, dass sie die Feinde der Kirche besiegen halfen, im Jahre 1318 gestattet, aus der Vorstadt in die Stadt zu ziehen.

Die älteste authentische Urkunde jedoch über die Einwanderung der Juden datirt erst aus dem Jahre 1322.

Am 9. August 1322 nämlich brachte König Johann von Böhmen und Polen allen Gutgesinnten zur Kenntniss, dass er mit grossem Interesse den Gehorsam und die Verdienste des erlauchten Fürsten, des Bischofs Conrad zu Olmütz, bemerkt habe und dass er wohlwollend ihm und seinem gesammten Capitel gestatte, in jeder beliebigen von seinen vier Städten und zwar in Zwittau, Müglitz, Kremsier und Wischau, einen Juden halten und schützen zu dürfen [1]), welcher sowohl von den pflichtschuldigen Abgaben der Juden, als auch von anderen befreit, den geltenden Rechtsbestimmungen nicht unterworfen sein, und sich bloss um diesen Bischof und dessen Kirche von Olmütz kümmern und ihm allein Gehorsam schulden sollte.

---

in Kremsier ihre Residenz aufschlugen, hier einen grossen Prunk entwickelten und hohe Gäste längere Zeit auf ihrem Schlosse bewirtheten, werden Juden, in deren Händen damals fast ausschliesslich Handel und Gewerbe lagen, am bischöflichen Hofe ein reiches Absatzgebiet für Südfrüchte, köstliche Weine und Leckerbissen gefunden haben. Selbst weniger judenfreundliche Bischöfe duldeten sie aus commerciellen und politischen Rücksichten, damit sie die Erzeugnisse des gesegneten Hannabodens veräussern helfen. Und vielleicht ist es u. A. auch diesem rastlosen, den städtischen Wohlstand befördernden Geschäftseifer zu danken, dass im Mittelalter die europäische Handelsstrasse durch Kremsier ging.

[2]) Mit Unrecht hält daher Dudik (Allgemeine Geschichte Mährens IV, S. 211—216) den Sklavenhandel für das Hauptgeschäft der damaligen Juden Mährens. Sie können übrigens schon darum christliche Sklaven unmöglich schlecht behandelt haben, weil diese trotz des Verbotes des Herzogs Ladislaus I. (1124) freiwillig bei den Juden blieben. Auch trifft wenigstens die Kremsierer Juden der Vorwurf nicht, dass sie durch Wucher Bauernhäuser oder Güter an sich gezogen hätten. In den Archiven findet sich keinerlei Beweis für diese Behauptung. Es ist vielmehr urkundlich erwiesen, dass sie selbst Anleihen zu den landesüblichen Procenten bei den Christen aufnahmen und diesen einen Theil des Gewinnstes von den Geschäften gaben, zu deren Abwicklung sie, eben nach Dudik, durch ihre Geschicklichkeit, angeborene Sparsamkeit und ihren überwiegend praktischen Verstand die beste Eignung hatten. Uebrigens waren unter den jüdischen Ureinwohnern Kremsiers fast alle Handwerker wie Schneider, Schuster, Fleischer, Glaser, Kürschner, Posamantirer, Knopfmacher, und Goldschmiede vertreten.

Dieses älteste, auf die Geschichte der Kremsierer Gemeinde sich beziehende Document hat folgenden Wortlaut:

Privilegium Joannis Boemie et Polonie regis super Judeos.

Nos Joannes, Dei gratia Boemie et Polonie rex, ac Luxenburgensis Comes ad universorum notitiam presentibus volumus prevenire Quod Nos Venerabilis Conradi Olumucensis Episcopi principis nostri dilecti merita et obsequia, quibus nostro celsitudini retroactis temporibus se exhibuit, et multipliciter studuit complacere, diligentius attendentes, sibi et dicte ecclesie sue Olumucensi, ut in quattuor suis oppidis, videlicet Soittavia, Magelitz, Cremsir, et Wischav, in eorum quolibet unum Judaeum et a Judaeorum et aliorum impletionibus ac exactionibus et iudiciis quibuscumque liberum et solutum ad eundem episcopum et etiam Eccelesiam suam Olumucensem solummodo habentem respectum habere et tenere, valeat, gratiosius concedimus presentibus perpetuo valeturis, quas in premissorum testimonium Sigillo nostro maiestatis iussimus communire.

Datum Pragae anno Domini millesimo trecentesimo vigesimo secundo, V. Idus Augusti, regnorum vero nostrorum anno XII. (Olm. Domin Archiv, Cod. dipl. Morav VI. 159.)

Sowohl der königliche Spender, als auch der geistliche Empfänger dieses Gnadenbriefes wussten den Besitz der sparsamen, thätigen und geschäftskundigen Juden besser zu würdigen als das bethörte Volk, welches sie gerade damals an allen Orten von sich stiess.

Auf diesem düsteren Hintergrunde finsterer Vorurtheile aber tritt die glanzvolle Erscheinung eines einen Juden beschützenden Kirchenfürsten um so heller hervor. Sein leuchtendes Vorbild mag vielen seiner Nachfolger vorgeschwebt haben, gleichwie Karl IV., der auf dem Reichstage zu Nürnberg (1355) dem Bischofe zu Augsburg und Mainz das Recht, Juden zu halten, einräumte, hierin das Beispiel seines erlauchten Vaters, des König Johann, nachgeahmt hat.

Gewiss säumte Bischof Conrad nicht, von der ihm zu Theil gewordenen Gunstbezeugung Gebrauch zu machen.

Ausser diesem, nach seinem Belieben gewählten Juden werden bald noch andere Glaubensgenossen desselben in Kremsier früher oder später bleibenden Aufenthalt genommen haben. Nur standen diese als Kammerknechte unter der Gewalt des Landesfürsten, dem sie die üblichen Abgaben zu leisten hatten.

Für die Wahrscheinlichkeit dieser Behauptung spricht nicht nur der Wortlaut des Privilegs „unum Judaeum et a Judeorum cet.“, sondern auch die im Verlaufe der Abhandlung nachgewiesene Thatsache, dass in verhältnissmässig kurzer Zeit nach der ersten auf Grund des Privilegiums gestatteten Ansiedlung eines Hofjuden hier schon eine Gemeinde bestand.

Allgemein gilt die Vorstadt (Oskol) als der erste den Juden angewiesene Wohnplatz.

Wegen Streitigkeiten mit den christlichen Nachbarn übersiedelten sie später in die Wasser- oder Marchgasse. Der Zeitpunkt, wann sie dieses Quartier bezogen haben, lässt sich nicht genau bestimmen.

Nur eine Urkunde im Denkbuche der Stadt Kremsier, Seite 89, besagt, dass am 24. April 1704 des Scharfrichters Wohnung, „welches Haus bis vorzeiten jüdisch gewesen, nach dem Inhalte der alten Register im Jahre 1546 für des Scharfrichters Wohnung erkauft worden, weil selbes Haus aber vor Alter baufällig geworden, allemal die Reparatio viel gekostet, man nichts bevor gehabt als die Unkost,“ um 300 fl. verkauft wurde. Und da nach der näheren Ortsbezeichnung der Wohnung des Scharfrichters „hinter den jüdischen Häusern, an der Stadtmauer gelegen und wie das sonst jetzt in freien Marken sich befindet und verplankt ist und das weitter in das Jüdische mit allen eingerückt ist“ diese dort war, wo heute das Haus Nr. 84 in der Wassergasse steht, so muss hier schon vor 1546 jüdisches Territorium gewesen sein.

In dieser Gasse fand man auch beim Umbau des Hauses Nr. 165 drei kleine Goldstangen, die von Tempelgefässen herrühren sollen. Aber auch in dem gegenüberliegenden Hause Nr. 58 sahen ältere Zeitgenossen an den Wänden hebräisch geschriebene Gebete, die darauf schliessen lassen, dass an dieser Stätte einst eine Synagoge gestanden hat[1]). Wann und wie lange jede von diesen benützt wurde, lässt sich nicht genau angeben. Als sicher jedoch ist anzunehmen, dass beide nicht gleichzeitig benutzt worden sind, weil man dadurch die Aufmerksamkeit der Herrschaft auf die Vermehrung der Juden gelenkt hätte, was man strenge vermeiden wollte[2]).

[1]) Im hinteren Theile des Gewölbes Nr. 53 in dieser Gasse fand ich folgende Inschrift: אבביד־שדי־אלה חי־העולם. Der fehlerhafte Text und die fremdartige Form der Schriftzeichen verrathen ihren nicht-jüdischen Ursprung. Nach Prof. Kaufmann wollte vielleicht ein „mährischer Bruder“ hier im verborgensten Theile des Hauses sein monotheïstisches Glaubensbekenntniss niederlegen.

[2]) Vgl. Krochmal, Resp. Zemach Zedek, Nr. 49.

Nun ist aus einer mir vorliegenden, von Rabb. Hirsch Meisels unterfertigten Urkunde ersichtlich, dass der Grund zu der noch heute bestehenden Synagoge von Jakob Rechels am Donnerstag 28. Juli 1661 geschenkt wurde[1]). Die erwähnten Synagogen müssen also in früheren Jahrhunderten, etwa zwischen 1400 und 1600, eine nach der anderen im Gebrauche gewesen sein. Wir werden daher kaum irre gehen, wenn wir den Bau der ersten Synagoge in den Beginn des 15. Jahrhunderts setzen. In dieser Annahme bestärkt uns ein aufgefundener Tempelvorhang, der laut seiner Inschrift von Abraham Josef Sohn des M[oses?] ha-Levi (סג"ל) am Neumond Sivan 5185 = 18. Mai 1425 gespendet wurde[2]). Offenbar hat demnach damals hier bereits ein Betlocal bestanden. Aber auch andere Ritual-Anstalten werden um diese Zeit bereits vorhanden gewesen sein. Nach alter mündlich fortgepflanzter Tradition führte der vor einigen Jahren beseitigte Treppenaufgang unweit des Kehrkastens am Platze zum ehemaligen Tauchbade der Gemeinde[3]).

---

[1]) ברבר המתנה שנתן הנעלה כמר יאקב ועכלם מק"ק קרעמויער להקהל יצו הקרקע שנבנה עליו הבית הכנסת שמה בק"ק קרעמויער ונם הקרקע מן בית הכנסת עד דרפת שלו מתהום ארצא עד רום רקיע עם כל הזכיות השייכים לאותו הקרקע מכל מה שהפה יוכל לדבר והלב לחשוב ובמעמד אשתו ת"י וכאשר עשתה ק"ם בכל אופן היותר מועיל . נגד זה התרצה הקהל יצו נגדם שיתנו להם שני מקומות אחד בעזרת אנשים וא' בעזרת נשים אצל המקומות שלהם אשר יושבים עליהם לע"ע בחנם להם ולזרעם אחריהם ולב"ב ע"ע . ושם בפנקס דנבאי צדקה ירושם ויוכתב להם עם כל וכיות באריכות כנהוג עם כל שופרא דשטרא . נם התרצו הקהל לעשות להם מ' שברך בב"ה ביום שק בחנם כל ימי חיידם . ולאחר מותם כשילכו לעולמם יעשה להם אוכרה עולמית בחנם . וכל זה נעשה ברצונם השוב בלי שום אונס והברח כלל וכלל במעמד כל הקהל . ע"כ יקויים ויאשר כתב זה עם כל תורת ריני נאמנות מפורש ע"פ דברינו אלה פה קרעמויער יום ה' ב' מנחם תכ"א לפ"ק והק"ם הנ"ל יקבלו שמה הנאמנים דק"ק קרעמויער ויכתבו כפי תקנות חכמים ז"ל ע"צ היותר טוב והיותר מועיל בכל היפוי כח שבעולם נעשה ביום הנ"ל נאום הלל בלא"א מהורר דוד צ"ל הה חונה בק"ק לייפניק — ונאום צבי הירש בא"א מהו יהודא ליב ולהה מיזלש מקראקא חונה פה ק"ק קרעמויער. — Es folgen noch drei undeutliche Unterschriften, dann נאום יקותיאל שמש פה ק"ק קרעמויער לע"ע

[2]) וזה אברהם יוסף ב"ה"מ ר"ח סיון קפ"ה.

[3]) An dieses Bad knüpft sich folgende unheimliche, doch weit verbreitete Sage: In Abwesenheit des Bischofs soll der Magistrat die Juden vor undenklichen Zeiten einzeln zu sich berufen haben, um sie insgesammt abzuschlachten, ein Vorhaben, welches dem gerade heimkehrenden Fürsten, als er am Bade vorbei fuhr, von einem jüdischen Mädchen, das sich hier versteckt gehalten hatte, mitgetheilt wurde. Der Fürst eilte sofort auf's Rathhaus, wo er nur noch den Schächter traf, der mit seinem Messer sich gegen ein anderes auf ihn gezücktes vertheidigte. Er liess die Rathsleute hinrichten und legte der Stadt zum Andenken an ihre Missethat die Strafe auf, im Wappen zwei gegen einander gekehrte Messer führen zu müssen. (Nach Director Stöckel

Ist diese Ueberlieferung begründet, so kann das rituelle Bad sich an diesem Orte nur zwischen dem 15. und 16. Jahrhundert befunden haben, als unweit davon die Juden ihre Quartiere und Synagoge hatten, zumal wir aus gelegentlichen Angaben Krochmals (RGA. Zemach Zedek, Nr. 66) entnehmen können, dass zu Beginne des 17. Jahrhunderts das Gemeindebad sich im Hofe des Rabbiner- oder Gemeindehauses befunden hat.

Auch im Besitze eines Beerdigungsplatzes scheint die Gemeinde im Beginn des 15. Jahrhunderts gewesen zu sein. Wie nämlich aus den Privilegien des Cardinals Franz von Dietrichstein, d. d. 16. Februar 1606, ersichtlich ist, wurden „die vor dem mährischen Thor an den kleinen Häusern im Oscol liegenden Gärtchen, welche die Juden schon vor verwichenen Zeiten käuflich an sich gebracht," als Begräbnisstätte benutzt. Im genannten Jahre wurden diese zu einem Friedhofe vereint. In der That hat man an jener Stelle im Jahre 1882 Grabsteine aus dem 16. Jahrhundert (1535) gefunden[1]). Und aus dem Charakter der eingemeisselten Buchstaben auf anderen ganz verwischten und verwitterten Leichensteinen hat man schliessen wollen, dass noch viel ältere vorhanden gewesen seien. Konnte doch schon der Verfasser des bis in's Jahr 1482 zurückreichenden Sterberegisters viele das Todesdatum anzeigende Buchstaben auf den Grabsteinen nicht mehr entziffern und hat darum zu den Namen mancher von ihm angeführter Verstorbenen bemerkt, dass ihr Todestag unbekannt sei. Es sind demnach schon zur Zeit, als dieses Register angelegt wurde, die Inschriften der Grabsteine verwischt und unleserlich gewesen. Aber nicht bloss Todtenbücher und

---

a. a. O. S. 9 deuten diese Messer vielmehr auf den einst hier gepflegten Weinbau hin. Alte Hebraisten nannten die Stadt auch „כרם זעיר", d. h. kleiner Weinberg.) In Wirklichkeit befinden sich nach Prof. Schek („Inschriften Seite 19), in allen Dietrichstein'schen Wappen solche Winzermesser. Möchten sie doch ein Wahrzeichen sein für das verheissene friedliche Nebeneinanderleben aller Nationen in dem von den Propheten (Micha 4, 2 Jes. 2, 4) entworfenen idealen Zukunftsbilde.

[1]) Mein Amtsvorgänger, Rabb. Pollak in Budapest, will in der Nähe der Tafel, auf welcher das Zidduk ha-Din geschrieben ist, auf dem alten Friedhofe einen Grabstein aus dem Jahre ה"מ=1285 (vielleicht fehlte ת vor מ"ה) gesehen haben. Im vorigen Jahre wurden mit Bewilligung des Bürgermeisters und Vorstehers die Steine aus dem Gräberfelde, einem Flächenraume von 7200 Klaftern, wo sie seinerzeit versenkt wurden, herausgehoben. Die ältesten Epitaphien gedenke ich sammt den Actenstücken, betreffend den langen Process über den Friedhof, besonders zu behandeln.

steinerne Lettern, sondern auch Werke, aus denen noch heute frisches Leben quillt, Denkmäler, welche die geistige Thätigkeit der Altvordern verewigen, bezeugen es, dass schon im Beginne des 15. Jahrhunderts in der hiesigen Gemeinde die Gelehrsamkeit blühte. Jedem Talmudkundigen sind die Glossen und Zusätze zu Ascheri bekannt, die zwar eine vergleichsweise geringe Selbstständigkeit im Forschen, jedenfalls aber eine ungewöhnliche Belesenheit im talmudischen Schriftthum bekunden. Der Verfasser derselben ist nach der begründeten Ansicht Asulai's kein anderer als der berühmte Schüler R. Möschels aus Znaim, R. Israel von Kremsier[1]), welcher vom Kaiser Ruprecht, „weil er ein bewährter und alter Meister in jüdischer Wissenschaft war und in der Judenheit einen guten Leumund hatte, dass er Keinem etwas zu Unrecht gethan", am 3. Mai 1407 zum Hochmeister über alle Rabbiner, Juden und Jüdinnen des deutschen Reiches ernannt wurde, und der in Nürnberg gemeinschaftlich mit R. Koppelmann das Rabbinat versah. (Terum. ha-Desch. N. 151; vgl. Grätz, VIII, S. 104.) Es darf uns nicht sonderlich befremden, dass in damaliger Zeit, wo man die Mittel zur Verkürzung der Entfernungen noch nicht

---

[1]) שם הגדולים s. v. הנהות אשרי mit Bezugnahme auf Isserlein's Supercommentar zu Raschi ויחי, p. 8: כתב מהרא"י פ' ויחי דחברים מר זקנו מה' ישראל מקרמויר וכ"כ מ'ורי'ם בס' יוחסין אור החיים, S. 505, Ebenso Michael, דרב מוה' ישראל מקרמויר חבר ההנהות באשרי ובנו היה הר' חיים המכונה 506 העשיל אבי אביו של הרב מ' ישראל איסרל מנוישטט בן הר"ר פתחיה מקרי משא ונכד מ"וה ישראל מקרעמויר. Hingegen lesen Benjacob אוצר הספרים, S. 130, Steinschneider Cat. Bodl. p. 531; Zunz, zur Geschichte S. 106, Berliner in den Mtschr. 1869, S. 133 und Grätz a. a. O. S. 497 in den Nachträgen seine früheren Angaben verbessernd und ed. B. S. 104 „Krems" statt „Kremsier", vgl. ס' דברים עתיקים, S. 10. Doch ist meines Erachtens für diese Aenderung ein triftiger Grund nicht vorhanden. Die Alten haben Kremse von Kremsier wohl unterschieden. Die locale Nähe von Krems und Neustadt, dem Sitze Isserlein's, kann als Kriterium für die Lesart „Krems" nicht geltend gemacht werden, da man umgekehrt gerade die Entfernung zwischen Krems und Znaim, wo R. Israel das Lehrhaus R. Möschels besuchte, zu Gunsten der Lesart „Kremsier" in die Wagschale legen könnte. Auch die Folgerung, dass, weil der Enkel R. Petachja, aus Krems gewesen sei, nun auch dessen Grossvater R. Israel an demselben Ort gewesen sein oder gewohnt haben müsse, ist nicht berechtigt. Uebrigens steht es fest, dass die Juden in der Mitte des 14. Jahrhunderts wegen des schwarzen Todes aus Krems vertrieben worden sind und die dortige Gemeinde sich damals gänzlich aufgelöst hat. Leider bieten die Glossen Ascheris selber keinen Anhaltspunkt dar, um dessen Geburtsort ausfindig zu machen. Bemerkt sei noch, dass der Name Israel am hiesigen Orte bis auf den heutigen Tag in Genealogieen auffallend häufig wiederkehrt (vergl. Zunz, Namen der Juden, S. 241.)

kannte, ein Rabbiner von Kremsier nach Nürnberg berufen wurde. Denn trotz der schlechten Communication haben bekanntlich die stark reducirten und in alle Welttheile zerstreuten Glaubensbrüder mit einander beständig Fühlung unterhalten. Kam doch noch später ein Namensbruder und Verwandter R. Israel's als Rabbiner von Brünn nach Regensburg (1445). Wurde doch um diese Zeit zum hiesigen Rabbiner Jakob Reenschs aus Nürnberg gewählt, dessen Wittwe Rahel, die Tochter des Phöbus, ihr Heirathsgut, 100 Ducaten, bei R. Chajjim Rappe in Mestre bei Venedig, diesem berühmten Vertreter der Familie Rappaport in Italien, länger als 8 Jahre auf Zinsen liegen hatte, bis am 1. Juni 1467 der Rath von Nürnberg auf die Bitte ihres Vaters die Rückgabe des Wittwengeldes bewirkte. (Vgl. Kaufmann in der Revue des études juives, XXI, 291.) Es fanden demnoch schon damals wechselseitige freundschaftliche und wahrscheinlich auch geschäftliche Beziehungen zwischen beiden Gemeinden statt. Immerhin muss der Ruf Kremsiers als der einer intelligenten Gemeinde, in deren Mitte bedeutende, gelehrte Männer lebten, um 1400 schon in weite Ferne gedrungen sein. Genug, wir sehen, dass zu Beginne des 15. Jahrhunderts hier ein Rabbinat, eine Synagoge und sonstige religiöse Institutionen vorhanden waren, die zu dem Schlusse berechtigen, dass die damals wohl organisirte Gemeinde schon eine längere Vergangenheit hinter sich gehabt hat.

Besprechungen.

Baumann, Dr. Victor, Hebräische Relativsätze. Ein Beitrag zur vergleichenden Syntax der semitischen Sprachen. Leipzig, 1894. Otto Harrassowitz.

Die umsichtige und gründliche Monographie untersucht das Wesen der an der Spitze von Relativsätzen stehenden hebräischen Relativwörter (זֶה, זוּ, אֲשֶׁר), sowie die verschiedenen Arten der Anknüpfung und Bildung dieser Sätze, durchweg im Zusammenhang mit den entsprechenden Erscheinungen der anderen semitischen Sprachen. Im Arabischen und im Hebräischen wird übereinstimmend das Relativwort nur im Fall der Determinirtheit des vorangehenden Substantivs (durch den Artikel, Genitiv oder Suffix) gesetzt, wogegen bei unbestimmtem Substantiv der Relativsatz ohne ein Relativwort angeknüpft zu werden pflegt. Im Arabischen ist diese Unterscheidung zwar consequenter als im Hebräischen durchgeführt, aber überwiegend herrscht auch im Hebräischen dieser Gebrauch. Die Uebereinstimmung beider Sprachen erweist ein

hohes Alter dieses syntaktischen Gesetzes. Hieraus folgert nun der Verfasser überzeugend, dass אֲשֶׁר seinem Wesen nach eine Determination enthalten müsse; er sieht in ihm und den übrigen semitischen Relativwörtern ursprüngliche Demonstrative; bei diesen ist ja das zugehörige Nomen stets ein bestimmtes. Gewisse Relativwörter wie הַלָּזֶה, arabisch alladî zeigten diesen demonstrativen Ursprung auch noch in ihrem etymologischen Kerne deutlich. Demnach bedeutete z. B. דאיש אשר אבחר בו ursprünglich: „Der Mann, *jener*, ich werde ihn erwählen." Damit stimmt überein, dass, wenn das Relativwort abhängig ist, es nicht vom Relativsatz aus regiert wird, sondern, soweit ein Casus noch erkennbar ist, in Apposition zu dem vorangehenden Substantiv, im gleichen Casus wie dieses steht; dies ist bei dem Dual des arabischen alladî deutlich der Fall. Demnach ist auch in den Fällen, wo in Ermangelung eines vorangehenden Substantivs das Relativ selbst dessen Begriff einschliesst, dieses als Demonstrativ zu fassen, z. B. אַגִּידָה לָכֶם אֵת אֲשֶׁר יִקְרָא אֶתְכֶם בְּאַחֲרִית הַיָּמִים bedeutet: „Ich will Euch *Dasjenige* mittheilen, es wird sich ereignen u. s. w."

Für die Begründung dieser überzeugenden These hätte der Verfasser wohl zweckmässiger gehandelt, wenn er, statt die Besprechung von אֲשֶׁר voranzustellen, mehr sprachgeschichtlich verfahren wäre und von den nur noch in der Poesie als ehrwürdige Archaismen erhaltenen Relativen זוּ und זֶה ausgegangen wäre. Während אשר, ש = assyr. ša nur nordsemitisch (Hebr., Phön., Moab., Assyr.) ist, sind die letztgenannten gemein = d. h. ursemitisch; denn dem hebräischen זוּ entspricht arabisch dialektisches ḏû und steht das ḏî von alla-dî = aram. dî und das äthiop. za wurzelhaft sehr nahe. Dass diese aber gleichen Ursprungs wie die Demonstrative sind, bedarf keines Beweises, während der Ursprung von אשר, ש nach wie vor dunkel und es wohl denkbar ist, dass diese, wenn sie auch ihrem eigenen Wesen nach nicht demonstrativer Bedeutung wären, doch den älteren ursemitischen Relativwörtern in der Behandlung nachgefolgt sein könnten.

Verfasser erörtert weiter die Art, wie das im Relativsatz stehende rückbezügliche Pronomen (bei den Arabern râgiʿ oder ʿâ'id genannt) gesetzt, bezw. wann es weggelassen wird, und die Fälle, in denen die Relativsätze als Genitiv hinter Wörtern des Orts und der Zeit stehen. Für diese Darlegungen sei auf die Abhandlung selbst verwiesen. Wir fügen nur noch einzelne Bemerkungen bei. Dass das N. pr. די זהב das aram. Relativ די enthalte und „die (Wüste) *des* Goldes" bedeute (S 13.), ist dadurch ausgeschlossen, dass זהב nicht die aramäische Lautverschiebungsform (דהב) aufweist. Dass phön. אש = dem assyr. *ša* und aus diesem durch Ansatz eines ל, das dann zu ר geworden, אשר entstanden sei, ist eine unbeweisbare Aufstellung. — Im 2. Sam. 14, 2 ist das זה in באשה זה ימים רבים מתאבלת nicht das Relativum zu באשה, sondern gehört als vorwärtsdeutendes Demonstrativ zum Zahlwort wie in זה עשרים שנה Gen. 31, 38. — Warum in Fällen wie דרזה קנתה, עמזו נאלת die Relative im Genitiv stehen sollen (S. 48), ist schwer einzusehen. Diese kleinen Ausstellungen sollen den Werth der Gesammtabhandlung nicht beeinträchtigen, deren neuer Grundgedanke durchaus überzeugend ist.

Berlin. J. Barth.

Düsterdick, D. Friedrich, Ober-Consistorialrath. **Sociales aus dem alten Testamente.** Vortrag im evangelischen Vereinshause zu Hannover. Hannover, Schmid und von Seefeld Nachfolger (C. und G. Knothe). 1893, 8.

Ein populärer Vortrag, der, ohne gerade neue Gesichtspunkte zu eröffnen, die sociale Gesetzgebung der heiligen Schrift in ihren Grundzügen in angemessener Form zur Darstellung bringt. Ein auf dem Boden der lutherischen Orthodoxie stehender Theologe, unterscheidet der Verfasser sich zu seinem Vortheil von manchen modernen Theologen einer freieren Richtung, die, an dem kirchlichen Dogma irre geworden, das Humanitätsprincip des Judenthums glauben verdunkeln zu müssen, um wenigstens in dieser Beziehung die Superorität oder Originalität des Christenthums behaupten zu können. Wir heben aus der Darstellung folgende Sätze heraus. „Die Weihe der Frömmigkeit liegt auf allen, auch den speciellsten socialen Vorschriften und giebt ihnen nicht selten eine eigenthümliche Zartheit und milde Freundlichkeit" (S. 15). „Die Erwählung Israels zum besonderen Eigenthumsvolke Gottes geschieht nicht ohne die ausdrückliche Bezeugung, dass die ganze Erde und alle Völker, die darauf wohnen, des Herrn sind (2 Mos. 19, 5)." „In der particularistischen Erwählung Israels liegt der universalistische Heilsgedanke Gottes, dass von Israel aus die Erlösung der Welt ausgerichtet werden, dass von Zion das Gesetz ausgehen (Jes. 2, 2 ff.), dass, wie der Herr selbst sagt, das die Welt umfassende Heil von den Juden kommen soll" (S. 10). „In dem Spruche 5 Mos. 6, 4 ff., der bis auf den heutigen Tag der Wahrspruch, das Grundbekenntniss Israels ist, steht das Gebot: »Du sollst den Herrn Deinen Gott lieb haben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von allem Vermögen«; und wenn 3 Mos. 19, 18 das andere Gebot verkündet wird: »Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst«, so wird die unverletzliche Majestät dieses Gebotes durch den Zusatz bestätigt: »denn ich bin der Herr«" (S. 22). „Auch für den frei im Tagelohn Dienenden war, mochte er zum Volke Israel gehören oder ein Fremdling sein, gesorgt. »Du sollst ihm seinen Lohn nicht vorenthalten, »sagt das Gesetz«, sondern sollst ihm seinen Tagelohn geben, bevor die Sonne untergeht, auf dass er nicht wider Dich den Herrn anruft und eine Sünde auf Dir sei. 5 Mos. 24, 25.«" (S. 26). — Ein Missverständniss ist es, wenn S. 19 die Verse 3 Mose 25, 23 ff. so gedeutet werden, dass es sich um das Eintreten eines Blutsverwandten handle, „um mit einer Erbtochter das Gut eines Anderen zu gewinnen und zu bewahren". Davon ist hier nicht die Rede, sondern nur von der Auslösung eines verkauften Gutes vor dem Jobeljahre entweder durch den ursprünglichen Eigenthümer selbst oder, wenn dieser mittellos ist, durch einen seiner Blutsverwandten. Von der Sitte, „dass man die Söhne, wenn sie zwölf Jahre alt waren, an der Wallfahrt (nach Jerusalem) theilnehmen liess," ist mir Nichts bekannt. Eine etwas schwankende Bestimmung über das Alter, in welchem die Verpflichtung zur Theilnahme an der Wallfahrt eintrat, findet sich Mischna Chagiga I, 1.

Dr. Guttmann.

Müller, Prof. Dr. D. H. Ezechiel-Studien. Wien, Verlag der Israel.-Theol. Lehranstalt 1894 (Berlin, Reuther und Reichard.) 62 SS., 8.

Unter diesem Titel hat der Verfasser eine Frucht tiefer Forschung dem ersten Jahresbericht der Israel.-Theol. Lehranstalt zu Wien voran-

gestellt. Es ist, glaube ich, die erste Arbeit, welche er auf diesem Gebiete veröffentlicht. Aber sie ist sogleich eine Erscheinung ersten Ranges. Mit diesem Griff in das vielbearbeitete Gebiet hat sich Müller als einen ebenso kühnen wie vorsichtigen Bibelinterpreten eingeführt.

Ezechiel bildet — man darf so sagen — ganz und gar eine crux interpretum, und nur recht wenige annehmbare Commentare sind bisher erschienen. Die überaus gelehrte, von Cornill besorgte Ausgabe dieses Heraklit unter den Propheten, fast erdrückend durch den beigegebenen gelehrten Apparat, lässt durch den schweren Fluss der Darstellung oft unbefriedigt. Nun versucht Müller in dieses Dunkel hineinzuleuchten, und jeder Leser wird die mit jeder gelesenen Blattseite sich steigernde Helligkeit mit wahrer Freude empfinden, den Propheten Ezechiel zur Hand nehmen, um ihn, geleitet durch diese scharfeindringende Darstellung, auf's Neue und nun erst recht zu geniessen.

Das Buch zerfällt in fünf Abhandlungen; sie behandeln: die Vision vom Thronwagen; die Sendung, Entwürfe und Ausführung; ein prophetisches Schema; keilinschriftliche Parallelen. Die erste Untersuchung ist ihrem Inhalte nach am besten durch die, vom Verfasser selbst (S. 28) zusammengefassten Thesen wiedergegeben:

1. Die Vision Ezechiel's ist von der Jesaias' beeinflusst und beide von der Michajahu's ben Jimla's abhängig, der beim Anblicke der von den beiden Königen von Israel und Juda entfalteten Pracht zum ersten Male Gott als König, vom Hofstaate umgeben, geschaut.
2. Die Stellung des Thronwagens im Verhältnisse zur Weltlage ist eine constante, und die Bewegung desselben musste immer nur streng in der Richtung nach den vier Weltgegenden stattfinden.
3. Der Thronwagen kam in der ersten Vision nicht von dem „Götterberge" aus dem Norden, sondern von Jerusalem aus dem Heiligthume.
4. Ezechiel sucht in der zweiten Phase der Vision seine frühere Darstellung, die im Volke Anstoss und in seiner Seele Beunruhigung hervorgerufen, zu corrigiren und zu interpretiren, wie dies schon die Rabbiner in einem eigenthümlichen Ausspruch geahnt zu haben scheinen.
5. Der Vers 10, 4, welcher die wichtigste Veränderung (Kerub für Stier) enthält und eine andere Reihenfolge der Lebewesen aufweist, in der Septuaginta fehlt und von der Kritik als interpolirt angesehen wird, erklärt sich aus der Position des Thronwagens und rührt gewiss von Ezechiel her.
6. In den Versen 9, 3 und 10, 4 ist unter Kerub nicht der Thronwagen zu verstehen, sondern die Kerubim im Allerheiligsten, auf denen Gott nach der Ueberlieferung gethront hat.
7. In den Stellen 8, 2 und 3, 23 ist „die Herrlichkeit Gottes" im engeren Sinne (ohne Thronwagen und Lebewesen) gemeint.

Diese Thesen sind das Ergebniss einer mathematisch genauen und ebenso überzeugenden Beweisführung.

Aus der Vergleichung von I Kön. 22, 17—23, Jes. c. 6 und I Kön. 22, 9, 10 mit der Vision Ezechiel's ist die erste These unzweifelhaft sicher.

Die Entdeckung, dass die Verse: „Und es liess der König von Israel einen Eunuchen kommen und sprach: Bringe rasch herbei den Michajahu ben Jimla. Und der König von Israel und Josaphat, der König von Juda, sassen da, ein Jeder auf seinem Thron angethan in königliche Gewänder, auf dem freien Platze vor dem Eingange des

Stadtthores von Samaria, und alle Propheten wahrsagten vor ihnen," den Michajahu zu seiner kurzen, doch um so grossartigeren und tiefer wirkenden prophetischen Ausschau veranlassten, ist eine glänzende. Müller erkennt bei Ezechiel eine besondere Vorliebe für Technik, ferner die Gewohnheit, einen einmal gefassten Gedanken nicht so bald fahren zu lassen. Drei Hauptphasen der Vision müssen unterschieden werden. Die erste (Cap. 1—3) bildet die Introduction in die Prophetie, die zweite (Cap. 8—11) schildert den Abzug der Herrlichkeit Gottes aus dem Heiligthum gelegentlich der Zerstörung der Stadt, die letzte (Cap. 12, 1—2 und 43, 1—6) verkündet die Rückkehr der Herrlichkeit Gottes und die Besitznahme des neuerbauten Tempels.

Nun wird die Vision vom Thronwagen einer eingehenden Prüfung unterworfen, welche mit Entdeckung von These 2 und 3 endet. Besonders wichtig ist der Nachweis von der Nothwendigkeit der nochmaligen, ausführlichen Beschreibung des Thronwagens im 10. Cap. Dieser Nachweis ist überraschend und hat These 4 zum Resultate. Die augenfälligste Aenderung in der Wiederholung ist die Weglassung des Stieres und die Ersetzung desselben durch den Kerub, ferner die Ersetzung der Lebewesen (חיות) durch die Kerubim.

Daraus, sowie auch aus 10, 14, wo ebenfalls Stier in Kerub geändert ist, ergiebt sich, dass hier Ezechiel mit wohlbedachter Absicht corrigirt und interpretirt hat; es ist deshalb unrichtig, wenn Cornill, der dem Septuaginta-Texte überall den Vorrang giebt, auch hier den letzterwähnten Vers für unecht hält, weil ihn die LXX nicht haben. Im Gegentheile; der massoretische Text ist der ursprüngliche — wie dies Müller mit unerschütterlicher Gewissheit hier und auch anderwärts nachweist. Ferner wird, gegen die Kritik, gezeigt, dass im Cap. 9, 3 und 10, 4 nicht die Kerubim des Thronwagens, sondern wie die rabbinische und patristische Auffassung ist, die Kerubim im Allerheiligsten gemeint sein müssen.

Im zweiten Abschnitte „Die Sendung" entdeckt Müller die stereotype Formel, welche bei der Sendung der Propheten gebräuchlich war, durch Vergleichung von Ezechiel: 2, 3. 4; 3, 4. 11 mit Jes. 6, 8; Jerem. 1, 7 und findet den Ursprung dieser Formel in Exod. 3, 10, wo an Moses die Worte gerichtet werden: לכה ואשלחך; diese Sendung Mosis ist das Urbild für Judic. 6, 14.

Müller stellt nun die Stücke Exod. Cap. 3 (7—12) Cap. 4 (2. 6. 7. 8) und Jud. Cap. 6 (7—18. 21. 37. 39) im Urtexte nebeneinander, und der Leser sieht mit wachsender Ueberraschung die in's Auge springende Uebereinstimmung, welche, merkwürdig genug, vor Müller Niemand entdeckt hat. Mit dieser Entdeckung wird aber auch das, was Budde in seinem Werke „Die Bücher Richter und Samuel," das die Quellen mit grossem Scharfsinn sichtet und mit zuweitgehender Kritik Stücke, Capitel und Verse trennt oder verbindet, wird ferner das, was Wellhausen und Stade über das angeführte Stück aus Jud. sagen, sehr schwankend, wenn nicht belanglos.

Der Abschnitt „Entwürfe und Ausführung" liefert den Beweis, dass in Ezechiel „drei Stücke vorkommen, welche zu einander im Verhältnis von Entwurf und Ausführung zu stehen scheinen — —" „Es ist eine Eigenart des Propheten Ezechiel", sagt Müller „dass die ganze Gewalt der Erkenntniss und Erleuchtung nicht auf einmal über ihn kommt, sie ringt und kämpft sich langsam und schwer hindurch ..... Erst tritt ein dunkler unklarer Ansatz, dann bricht ein Keim hervor, entwickelt sich und nimmt Gestalt und Form an ....

Ein solcher Gedanke bildet auch die Wurzel der drei prophetischen Gebilde, welche sich durch das ganze Buch verzweigen".

Müller stellt den Text des 18. Cap. in drei Gruppen nebeneinander, nämlich 5—10, 10—13, 14—17; da zeigt es sich nun, dass hier eine immer präciser werdende Ausarbeitung desselben Gedankens vorliegt.

Eine weitere Nebeneinanderstellung von Cap. 33 (1—20) 3 (16—12) und 18 (23. 30b. 31. 32. 20. 24. 21. 22. 25. 26—30) beweist, dass in 33 eine schriftstellerische Um- und Ausarbeitung der Stücke in 3 und 18 zu sehen ist. In den drei Generationen des Cap. 18 vermuthet Müller höchst geistreich Chiskija, Manasse und Joschijahu.

Das „Prophetische Schema", welches Müller aus den Capp. 6, 36, 35, 32 für Ezechiel herausschält, und mit welchem dann Joel 4, Amos 9 und Jes. 40 verglichen werden, wird wohl auch für andere Propheten Geltung haben. Anklänge an dasselbe finden sich auch in Michah (6 und 7) und in Nahum (1). Das von Müller entdeckte Schema ist auch, wie glänzend bewiesen wird, für die Textkritik von grosser Bedeutung. Wieder fällt hier die Prüfung zu Gunsten der alten Ueberlieferung aus.

Das Schema ist:

1. Befehl an den Propheten, das Orakel zu verkünden.
2. Anrede an die Berge.
3. Verkündung von Krieg und Todtschlag auf den Bergen und Hügeln, Schluchten und Thälern, Zerstörung und Verwüstung der Städte.
4. Erkenntniss der Macht Gottes durch die erfahrene Züchtigung.
5. Erkenntniss Gottes unter den Völkern.

Diese Grundformel erfährt nach Bedürfniss, Zeit und Umständen erforderliche Veränderungen.

Der letzte Abschnitt hat zum Gegenstande „Keilinschriftliche Parallelen". Wenn auch die Uebereinstimmung gewisser Phrasen mit assyrischen Redewendungen, wie sie in Keilschriftdenkmälern wiederkehren, vielleicht auf gemeinsemitischen Charakter zurückgeführt werden könnte, so berechtigt doch die Thatsache, dass Ezechiel in Babylonien die keilinschriftlichen Denkmäler kennen gelernt haben kann, zu der Annahme, dass der Stil dieses Propheten durch diese merkwürdige assyrisch-babylonische Litteratur — und dieselbe ist ja, wie wir heute wissen, sehr gross — nicht unbeeinflusst geblieben sein wird.

So kommt Müller zu der Ueberzeugung, „die Phrasen von den Leichen auf den Bergen und Hügeln und dem Blute in den Schluchten und Thälern stehen unter keilinschriftlichem Einflusse." Wer die keilinschriftliche Litteratur kennt — ein grosser Theil der historischen Litteratur ist ja jetzt auch dem Laien auf diesem Gebiete durch Schrader's treffliche, „keilinschriftliche Bibliothek" zugänglich — der wird sich längst überzeugt haben, dass die alttestamentliche Litteratur und auch ein Theil nachbiblischer Schriftwerke in manchen Stücken grosse Aehnlichkeiten mit assyrischen Litteraturdenkmälern aufweist. Müller selbst hat solche Parallelen nachgewiesen, und auch ich habe auf einige Aehnlichkeiten hingedeutet[1]). Die von Müller gebrachten Redewendungen sind geradezu frappirend. Besonders merkwürdig ist die Zusammenstellung von Assurbanip., Annal. III, 118 ff. mit Jerem. Cap. 27; ferner Assurbanip., Annal., IX mit Ezechiel 17 (11—21) und Deuter. 29, 24.

Aus dieser gedrängten Inhalts-Darstellung des Werkes ist zu ersehen, dass die Ezechiel-Studien D. H. Müller's selbst hochgespannten

[1]) vgl. meine „Babylonische und hebräische Litteratur" und „Studien zum babylonischen Rechtswesen" in Zeitschr. für Assyriol. 1890 S. 23 ff.

Erwartungen entsprechen. Seine Entdeckungen sind überraschend und überzeugend. Dabei verleiht der leichte und elegante Stil den tiefgründigen, gelehrten Untersuchungen und kritischen Gängen einen erfrischenden Reiz.

Das Werk gehört unstreitig zu den bedeutendsten, welche in den letzten Jahren auf dem Gebiete der Bibelexegese erschienen sind, und man wird es, wenn man Ezechiel und die Propheten gründlich studiren will, immer wieder zur Hand nehmen müssen.

Nikolsburg, November 1894. D. Feuchtwang.

Müller, Dr., J. Fest- und Gedenkreden, gehalten in dem Betsaale der Auerbach'schen Waisenerziehungsanstalten in Berlin. Berlin 1893. Ferdinand Dümmler's Verlagsbuchhandlung. 128 SS. 8.

Die in dem Herrn Prof. Steinthal zum 16. 5. 93. gewidmeten Büchlein enthaltenen Reden zeichnen sich durch Reichthum der Gedanken und durch eine schwungvolle Sprache aus. Der Verfasser ist offenbar bemüht, durch Einfachheit und Kürze der Sätze seiner meist aus Kindern bestehenden Zuhörerschaft verständlich zu werden. Er hat jedoch, wohl durch dieses Bestreben geleitet, an manchen Stellen eine derartige Prägnanz des Ausdrucks angewandet, dass es selbst erwachsenen Zuhörern nicht ganz leicht geworden sein dürfte, dem Prediger hier zu folgen. Jedenfalls ist es nicht uninteressant, auch auf dem Gebiete der Kanzelberedsamkeit einer Veröffentlichung Joel Müller's zu begegnen, nachdem wir ihn als Forscher und Gelehrten schon längst schätzen gelernt. Dr. Pinkuss.

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1893 erschienenen Einzelschriften.

II. Judaica. (Fortsetzung.*)

Jesaia. Unpunctierte Ausg. des masoreth. Jesaiatextes f. d. akad. Gebr., besorgt v. Rich. Kraetzschmar. Freiburg i. B., J. C. B. Mohr, 1893. IV. u. 48 SS., 8.

Josaphet, Don. Bibel u. Judenthum. Ein Blick auf Israels Vergangenheit, Gegenwart u. Zukunft. Passau, Waldbauer, 1893. VIII., 155 SS., 8.

Josephi, Flavii. Opera omnia recogn. S. A. Naber. Vol. IV. Lipsiae, Teubner, 1893. XLVII., 385 SS., 8.

Jüdische Melodieen aus Galizien u. Russland. Zum ersten Mal aufgezeichnet und unter Mitwirkung von H. Jebe, herausg. von G[ustav] D[almann]. Leipzig, Robolsky, 1893, 10 SS., 8.
[Aus: „Schriften des Institutum judaicum in Berlin", No. 17].

Jullien, M. Sinai et Syrie. Souvenirs bibliques et chrétiens. Lille, Desclée, de Brouwer & Co., 1893, 296 SS., 8.

Kämpf, S. J. Vgl. Jehuda.

Kahana, David. Vgl. לקורות הגזירות על ישראל. [Bespr. Jahrg. 38, S. 478 f.]

---

*) Oben S. 429, Zl. 9, lies: „Jod 508" u. das., Zl. 38: „des Machsor." S. 431, Zl. 11 v. u. lies: „Jahrg. 38, S. 478 f." u. das., Zl. 17: „Jahrg. 38, S. 133 f.

Kahn, S. La communante israélite de Nîmes. Allocution prononcé á l'inauguration de la synagoge de Nîmes. Nîmes, Chustunier, 1893, 14 SS., 8.
— Zadok. Vgl. דברי צדוק הכהן.
Kalkoff, G. Zur Quellenkritik des Richterbuches. Aschersleben, 1893, 38 SS., 4. (Programm des Gymnasiums in Aschersleben.)
Kampffmeyer, G. Alte Namen im heutig. Palästina u. Syrien. I. Namen des Alten Testaments (Zeitschr. d. deutschen Palästina-Vereins, XVI, 1893. S. 1—71).
Karpeles, G. Vgl. Allgem. Zeitung des Judentums.
Katz, Alb. Der wahre Talmudjude. Die wichtigsten Grundsätze des talmud. Schrifttums über das sittl. Leben des Menschen, übers. u. in 70 Kap. systematisch geordnet. Berlin, E. Apolant, 1893, XV und 165 SS., 8.
— Die Blutlüge (Efes Damim). Aus dem Hebr. des J. B. Levinsohn übers. u. mit einem Vorwort u. Anmerkungen versehen. Berlin, Schildberger, 1893. VII. u. 102 SS., 8.
Kaufmann, D. Wie heben wir den religiösen Sinn unserer Mädchen u. Frauen? Eine Antwort an Herrn Wilh. v. Guttmann. Trier, Mayer, 1893, 19 SS., 8. (S. A. aus der „Oesterreichischen Wochenschrift".)
— Abschiedsgruss an Sigmund Gompertz, nachgerufen bei seiner Bestattung aus der Villa auf dem Schwabenberg am 11. Juni 1893 von seinem Schwiegersohne. Budapest 1893, 8 SS., 8.
— H. E. Die Anwendung des Buches Hiob in der rabbinisch. Agadah. I. Thl. Frankfurt a. M., Kauffmann, 1893, 43 SS., 8. [Bespr. folgt.]
Kaulen, Dr. Franz. Einl. in die hl. Schrift Alten u. Neuen Testaments. 3. Aufl. Freib. i. B., Herder, 1893, 699 SS., 8.
[Aus: „Theol. Bibliothek", Bd. IX., Abth. 3.]
Kautzsch, E. Mittheilung über eine alte H. S. des Targum Onkelos (Cod. Socin, Nr. 84), Halle, M. Niemeyer, 1893. XXI., SS., 8.
— — Vgl. lib. Genesis.
Keary, A. The nations around Israel. New edit. London, Macmillan, 1893, 328 SS., 8.
Kennard, H. M. Philistines and Israelites: a new light on the worlds history. London, Chapman, 1893. 250 SS., 8.
Kiepert, H. Neue Wandkarte v. Palästina. 1:200 000. 7. Aufl. 8 Blatt à 48×64,5 cm Farbendr. u. color. Berlin, Friedr. Reimer.
Kinzler A. Die biblischen Altertümer. 7. Aufl. Calw und Stuttgart, Vereinsbuchh., 1893. XII., 564 SS., 12.
Kleinert, P. Die Propheten Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja. Wissenschaftl. u. f. d. Gebr. d. Kirche ausgelegt. 2. Aufl. Bielefeld, Velhagen & Klasing, 1893. XII. u. 223 SS., 8.
[Aus Lange, J. P., theolog.-homilet. Bibelwerk des alten Testamentes, 19. Th.]
Klostermann, A. Deuterojesaia. Hebr. u. dtsch. mit Anmerkungen. Mit einem Index. München, Beck, 1893. VII. u. 128 SS., 8.
[Aus „Sammlung hebr.-dtschr. Bibeltexte mit krit. Anmerkungen". Hrsg. v. Klostermann, Heft 1.]
— — Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständniss und zu seiner Entstehungsgeschichte. Leipzig, Deicherts Nachf., 1893. VII. und 447 SS., 8.
König, E. Einleitung in das alte Testament mit Einschluss der Apokryphen und der Pseudoepigraphen Alten Testaments. Bonn, Weber, 1893, XII. u. 580 SS., 8. [Aus: „Sammlung theologischer Handbücher. 2. Thl.: Altes Testament. 1. Abth.]

König, E. Alttestamentl. Kritik u. Christenglauben. Ein Wort zum Frieden. Bonn, E. Weber, 1893. 89 SS., 8.

— Der Sprachbeweis in der Litterarkritik, insbesondere des Alten Testaments (Theol. Stud. u. Krit. 1893, S. 445—479).

Kohut, Al. Discussions on Isaiah (ch. LII, 13 ano ch. LIII) from an unpublished manuscript of the sixteenth century with preliminary notes. Chicago, impr. Reform ad vocabl, 1893, 33 SS., 8. [Bespr. folgt.]

— George Alexandre. The court Jac Lippold. Tale of sixteenth century martyrdom. New York, Philipp Lowen, 1893, 15 SS., 8.

Kokuzoff, P. Beiträge zur Gesch. d. hebr. Sprachwissenschaft und der jüd.-arab. Litter. im Mittelalter. I. „Das Buch der Vergleichung des Hebr. mit dem Arabischen" von Abu Ibrahim (Isaak) Ibn Barún. Mit einem Anh., der alles, was vom Werke Ibn Barûn's erhalten ist, enthält. St. Petersburg, Druckerei der Akademie, 1893. VI u. 158 SS. russisch u. IV. u. 100 SS., 8. arab., die Einl. hebr.

Kraetzschmar, Rich. Vgl. Jesaia.

Krauss, Sam. Zur griechischen u. lateinischen Lexikographie aus jüd. Quellen. Leipzig, Teubner, 1893, S. 495—548, 8. [S. A. aus der: „Byzantinischen Zeitschrift", II., 3. 4.]

Kurrein, Adf. Patriarchenbilder in Sabbath-Vorträgen f. die Jugend. I. Abraham. Frankf. a. M., Kauffmann, 1893. II., IV. u. 98 SS., 8.

Kutna, S. N. Die Schöpfungslehre der mosaischen Urkunde innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Studie. Wien, Lippe, 1893, 70 SS., 8.

Lagrange, Ch. Sur la concordance. qui existe entre la loi historique de Brück, la chronique de la Bible et celle de la grande pyramide de Chéops, avec une interprétation nouvelle du plan prophétique de la révélation. Brüssel, F. Hayetz, 1893, 228 SS., 8.

Landau, J. L. Vgl. ישׁ תקוה.

— Israels Leiden. Pforzheim, Hauck, 1893, 94 SS., 8.

Lange, J. P. Vgl. Kleinert, P.

Larsen, A. B. Profeten Daniel og Esters bog. Oversatte og forklarede for Laegn folk. Kjöbenhavn, P. G. Philipsen, 1893, 205 SS., 8.

Le Blanc d'Ambonne, P. Le livre de Job allégoriquement expliqué; la grande tribulation de l'église; explication allégorique de la prophétie de Joel; le grand jour du Seigneur. Précédes d'une introduction par le vicomte François de Salignac-Fénélon. Nantes, impr. Grimaud, 1893. XIX., 453 SS., 8.

Lederer, Ph. Hebräische u. chaldäische Abbreviaturen, welche in dem talm. Schriftthum und in den Werken der hebr. Litteratur vorkommen. Gesammelt, alphabetisch geordnet, ins Deutsche übersetzt u. erläutert. Frankfurt a. M., Kauffmann, 1893. 48 SS., 8. [Besprechung folgt.]

Leibowitsch, Neh. Sam. Vgl. דורש רשומות האגדה.

Léon, H. Histoire des juifs de Bayonne. Paris, A. Durlacher, 1893, XVI u. 436 SS., 4.

Leroy-Beaulieu, Anatole. Les juifs et l'antisemitisme. Israël chez les nations. Paris, Calman Lévy, 1893. XI. u. 441 SS., 8.

— — — Dass. in engl. Uebers. von Rev. A. Blanc. Los Angeles, Cincinnati et Chicago, Leo Wise, 1893, 8.

Levinsohn, J. B. Vgl. Katz, A.

Lewin, L. Rabbi Simon b. Jochai, ein historisches Zeitbild aus dem 2. nachchristl. Jahrhundert. Nach den Quellen dargestellt. Frankfurt a. M., Kauffmann, 1893. VIII u. 94 SS., 8. (Schluss folgt.)

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Ein Wort über die religiösen Beziehungen der Semiten zu ihren Nachbarn.

Von

Dr. **M. Grunwald.**

Was wir in der Religion der Semiten von fremden Elementen antreffen, wird nach dem heutigen Stande der Forschung ausschliesslich auf den Einfluss der Akkader und Aegypter zurückgeführt.

Die Akkader[1]) zeigen nun zu der Zeit, wo ihre Cultur Eigenthum der semitischen Eroberer wurde, zwei hervorstechende Charakterzüge, welche dem semitischen Geiste von Hause aus gänzlich fremd waren. Von ihrer hohen Geistesbildung legt ein glänzendes Zeugnis ab das Bestreben, wie in alles andere, so auch in ihre religiösen Vorstellungen Mass und System zu bringen; daher die fest bestimmte Rangordnung und Charakterisirung der unzähligen Geister ihres Pantheons, besonders der Gestirngottheiten. Wir finden wohl bei den einzelnen Stämmen der Semiten, vor allem in ihrer wahrscheinlichen Urheimat, in Arabien, Zeugnisse für vorhandenen Astralcult, nirgends aber hat hier die Sternkunde eine solche Ausbildung erfahren, wie bei den Akkadern, und deshalb fehlt auch der semitischen Gestirnverehrung durchaus der ausgeprägte Charakter, welchen ihm jene zu geben vermochten. Dies hängt wahrscheinlich mit dem anderen, beide Rassen deutlich scheidenden Punkte zusammen. Bei den Semiten nimmt der eigentliche Naturcult bei Weitem nicht die hervorragende Stelle ein, wie in der akkadischen Theologie, ihre Religion baut sich mehr auf dem Animismus[2]) auf, wodurch sie sich der ägyptischen nähert.

Was diese betrifft, so hat sie vor der akkadischen den Vorzug voraus, dass wir bei reicherem Material auch ungefähr den Gang ihrer Entwickelung verfolgen können. Ueber ihre Beziehungen zur Religion der Semiten herrscht seit dem unwissenschaftlichen, synkretistischen Verfahren des Hellenismus

[1]) Vgl. Tiele, Compendium der Religionsgesch. (deutsch von Weber) 2. Aufl. 1887 u. E. Meyer, Gesch. des Alt. I, 1884.

[2]) Vgl. Grunwald, Die Eigennamen des Alten Testamentes, S. 15 fg.

viele Unklarheit[1]). Man hielt das alte Vorderasien in Religion und materieller Cultur zumeist von Aegypten abhängig. Doch nicht genug, dass wir z. B. in den Nachrichten über die hebräische Invasion in Kanaan keinerlei Andeutungen auf früheren ägyptischen Einfluss im Lande finden, was auf geringe Nachhaltigkeit der ägyptischen Einwirkung schliessen lässt, so zeigen uns die Tell-el-amarna-Berichte gerade hier — in Syrien im weiteren Sinne — vorwiegend babylonischen Einfluss. Ja, die Funde in Nordsyrien, woher die Aegypter frühzeitig Manches in Sprache und Religion entlehnt haben, erheben die Annahme zur Gewissheit, dass hier der eigentliche Mittelpunkt der vorderasiatischen Cultur zu suchen ist. Von hier holte sich ein grosser Theil der Semiten die Kunst des Erzgusses und der Metallarbeiten, der Städtebefestigung und Bewaffnung und vor Allem die Schrift[2]). In religiöser Hinsicht aber ist

---

[1]) Vgl. im Allg.: Jablonski opusc., ed. te Water, T. I. E. Meier, Wurzelwörterbuch 724 u a. Erman in Z. (= ZDMG.) 1892.

[2]) Zur Entstehung der hebr. Schrift vgl. i. Allg.: M. A. Levy, Epigraphische Beiträge im Jahrbuch für d. Gesch. d. Juden 1861, vgl. Dsslb. „Phön. Studien" u. „Jüd. Münzen". Rev. des ét. j. IX. Schlottmann, Schrift und Schriftzeichen in Riehm, Handwörterbuch. Strack, Schreibkunst in R.-Encykl. für protest. Theol. Bickell-Curtiss, Outlines of hebrew grammar. Chwolsohn, corp. inscr. hebraic. Müller, kritische Beiträge zur südarb. Epigr. Z. 37. Euting, Epigraphisches. Madden, Jewish coinage 1864. p. 305 writing etc. (s. die Literat. daselbst.) Z. 1855. Stade, Zeitsch., 1881, S. 339. Lagarde, armen. Studien 154 Anm. Berliner, Beiträge zur hebr. Gramm., S. 7. Levy in Z. IX 476. Nöldeke, mand. Gramm. 256. Scheppig, Hebr. and Phenicians in Spencers Descript. Sociology Div. II, P. 2 p. 94²/₃. Dunker, Gesch.⁵, I, 285. Z. 12, 210. 343. 15, 454. Ewald Gesch.² I, S. 70 fg. u. v. a.

Den Ursprung der nordaramäischen Schrift, die man wohl, besonders nach den Funden in Sendschirli, als das Vorbild der Schriftzeichen auf den althebräischen, phönikischen, samaritanischen, aram.-ägyptischen, kilikischen und altgriechischen Denkmälern bezeichnen darf, führte man lange Zeit auf die ägyptischen Hieroglyphen zurück (vgl. Renan, histoire générale 111, Hug, Seiffarth, Olshausen, Paravey, Salwolini, Lenormant u. a.), andere schoben als Vermittelung die demotische Schrift ein (so De Rougé in Rev. de l'instruct. publ. 1859 vgl. Wilkinson in Rawlinsons Herodot vol. 2 p. 317 und de Wette-Schrader⁸ [s. die Schrifttafel am Schlusse]), was schon darum zurückzuweisen ist, weil dieselbe entstanden (7. Jhrdt.), nachdem die Griechen ihr Alphabet bereits überkommen hatten (vgl. Herodot V, 58). Andere ziehen die Keilschrift zur Vergleichung heran (vgl. Journ. of R. Asiat. Soc. XVI p. 226 Note [Norris], Deeke Z. 31, 102 fg.; früher: Kopp, Bilder und Schriften II, p. 147. Levy, Jüd. Münzen 140, u. a.). Inschriftlich lässt sich die assyrische Herkunft nicht belegen, denn die ältesten hierbei in betracht kommenden Denkmäler, die bekannten Löwengewichte im Brit. Museum, stammen erst etwa aus der Mitte des neunten Jahrhunderts, vgl. Mešastein c. 850, und die Rücksichtnahme

von hier aus nicht nur Vorder- und zum Theil auch Kleinasien, sondern sogar hie und da Aegypten beeinflusst, von da stammen Gottheiten wie Anat, Rešpu, Kadeš [1]).

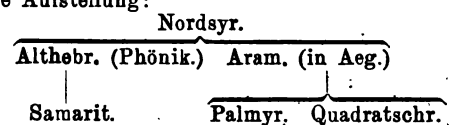
Diese Entlehnungen sind als solche aus historischer Zeit sicher nachweisbar. Schwieriger schon ist die Prioritätsfrage bei ägypt. Osiris — assyr. Azar, äg. Isis — ass. Asa, Asat, eg. tûau — ass. tihavti, vor Allem aber bei Ḥator — ass. Ištar.

Andererseits aber lässt sich der geschichtlich beglaubigte Einfluss Aegyptens auf Vorderasien zeitlich auf die

---

auf den syrisch-phönikischen Handel, als Vermittler der Schrift, spräche ebenso für Aegypten (vgl. auch ʾa Alef = Ochs[-en Kopf] mit ägpypt. a Akhôm = Adler u. s. w.) wie für Babylon. Ohne Zweifel liegt auch in Wirklichkeit hier, in dem praktischen Bedürfnisse des Kaufmannes, der Grund zu der frühen Ausbildung der aramäischen Consonantenschrift; im Uebrigen ist jedoch für diese eine ähnliche Entwickelung aus einer eigentümlichen (sog. ḥamatensischen [vgl. Transact. Soc. Bibl. Arch. 1882, VII, 3]) Hieroglyphenschrift anzunehmen, wie wir sie in Aegypten und in Babylon vorfinden. Die eine Entwickelung dieses Alphabets zeigen: die Zeichen auf den assyr. Gewichten, die Mešainschrift [zu bemerken ist, dass die Zeichen der Šiloainschrift c. 700 von der des Mešasteines oft erheblich abweichen (so א, ו, כ, ע), während sie sich den samaritanischen Typen auffallend nähern [so א, ו (ähnlich auf hebr. Münzen und assyr. Siegeln aus dem 7.—3. Jhrdt.), ע (vgl. phön.) u. a.] nebst den übrigen althebr. Monumenten, das phönikische Alphabet (Ešmunaser c. 600) und die samaritanische [c. 527] Schrift (vgl. Z. 14 das älteste Denkmal), die andere das Aegypt.-Aramäische (Stein von Carpentras, [cf. Gesen. Monum. 232] ausser ה und י wie phönik. und Papyrus, schon final. כ und נ), das Nabatäische (vgl. B. Beer, inscript. veteres litteris etc. Revue archéol. 1869. Euting, nab. Insch., c. Dslb., sinait. I.), Palmyrenische (von 48—257 n. Ch. vgl. Philos. Transact. Bd. 48), die babylonischen Thontäfelchen (vgl. Layard, Niniveh and Babylon p. 510), die hebräischen Inschriften von Kefr Bereim und dem St. Jakobsgrabe, von Aden (vgl. auf dem Grabsteine von 916 das ע mit dem äthiop. und himjar. ע), in den Katakomben in Rom, Venosa und Lavello (vgl. auch Ascoli, inscrizioni etc.) und die Quadratschrift.

Hiernach und nach den traditionellen Angaben über das Verhältnis der quadratischen zur althebräischen Schrift (vgl. Löw, Graphische Requisiten a. v. St., Levy in Z 9, 476. Bacher, Agada d. babyl. Amoräer S. 61 gegen Geiger, Jüd. Zeitsch. V, 115, Stade Zeitsch., 3, S. 230 u. a.) gilt etwa folgende Aufstellung:



[1]) Vgl. d. Adonismythus, Attarcult u. a. in Lydien, Atergatis in Aškelon (Pietschmann, Gesch. d. Phönicier 144. 149), ʿAnat und Rešuf (vgl. ebenda 152[2] mit dem Embleme auf der Abraxasgemme bei Driver in Essays in bibl. Arch. Oxford) und Hadad (Adodos bei Philo von Byblos). Vgl. ferner Tiele, Compendium 67. 93.

Zeit von der Perserherrschaft an und räumlich auf Philistaea und in erster Linie Phönicien beschränken [1]). Gerade die phönicischen Denkmäler tragen, im Gegensatze zu dem sonst überwiegenden babylonischen Stil einen auffallend ägyptischen Typus, und, was damit eng zusammenhängt, auch in religiöser Beziehung scheint nach dem treffenden Worte Renans (Mission etc.) Phönicien eine Provinz Aegyptens zu sein; Osiris, Isis, Ptah, Bast, Hator, Tanit, Horus, Amon, Thot, Ḥapi finden sich in phönicischen Eigennamen mit עבד zusammengesetzt, dem untrüglichen Zeichen göttlicher Verehrung [2]).

Es fragt sich nun, was die Hebräer von den Aegyptern angenommen haben. Schon auf Grund der im Exodus enthaltenen Berichte stimmen wir jedenfalls mit Lagarde darin überein, dass die Hebräer beim Auszuge aus Aegypten „ausser Gold und Silber noch manches Andere mitgenommen" haben. Aber selbst von dem Standpunkte aus, der diese Berichte als Geschichtsquelle nicht ohne Weiteres gelten lassen will, lassen sich frühe Beziehungen der Hebräer zu Aegypten feststellen. Auch ohne den Nachweis Winkler's [3]), der ihre Ursitze in das Land Muṣri in Nordarabien verlegt, lässt sich mit guten Gründen ihre Urheimat in dieser Gegend fixiren. Die Ueberlieferung macht die Sinaihalbinsel [4]) zum Geburtsort der hebräischen Religion, sie verlegt dorthin das Grab Aharons, sie weiss vom Connubium zwischen Hebräern und Arabern des peträischen Chersones zu erzählen, Amalek ist ihr ein Bruderstamm der Hebräer, wie sie ja die Araber im Ganzen von Abraham her-

---

[1]) Vgl. Stark, Gaza und d. philist. Küste, bes. S. 189 fg. Z. 31, 87. Pietschm. l. c. 147. Baudissin Studien l. c. I, 38.

[2]) Osiris: אסר — אמתא, מלכא, עבדא (vielleicht eingewanderte äg. Familie), אסרכדיל, אשר, אשרשלח;

Isis: אשד, vgl. ammonit. 6. Jhrdt: בעלים (vgl. Ges. lex.[10] und Z. 42, 471);

Ptah: עבדפתה CJS IIIa, פתחה, פתיחו, אסמת, Ἀσέπις;

Bast: עבד(א)בסת CJS 102a מעל אבסת;

Thoth: מס Baudissin l. c. I, 263[1] Hathor-(Sokari) חמר מסכר Tanit: צדתנת, אשתנת Horus: תר, עבדחר (Bäthgen, Beiträge 64: in Kypern. Levy, Siegel aram. 7/8. 15 עבדהאר) הרבי und הרבטר (Blau bei Baudiss. I, 242[2]); Ahmes אחמו; Ammon: אמנכא. Ademon = Abdemon (e für a wie Beṣelêl für Beṣalêl; in Tyrus am Hofe Ḥirams nach Josephus, ant. 8, 5 fin.; später verschmolz jedenfalls Ammon mit חמן, wie Isis mit Baaltis, vgl. Sanchûnjat. Ἀμμούναα; Levy l. c. 25 aram; Hommel 609? Aman), vgl. Stade Gesch. I, 120. Pietschmann 271.

[3]) Altorientalische Forschungen S. 36[1]. 38.

[4]) Baudissin a. a. O. 2 S. 253, vgl. 233. 235. Zu סין und סיני s. Gesenius lexic.[10].

leitet, und es hat die Vermuthung Manches für sich, dass ein grosser Theil der hebräischen Ueberlieferungen von den Eroberern Kanaans aus ihrer arabischen Heimat mitgebracht worden ist[1]). Aehnliches sagen die exoterischen Quellen aus. So vor Allem die nabatäischen und sabäischen Inschriften. Selbst wenn man deren Datum noch so spät ansetzt und babyl.-assyrischem Einflusse die grösste Tragweite beimisst, stammen die Eigennamen im grossen Ganzen, abgesehen von den theophoren, in welchen die Gottesnamen je nach den religiösen Verhältnissen vertauscht werden, sowie die Sprache sicherlich aus alter Zeit her. Dafür spricht auch die häufige Uebereinstimmung[2]) besonders sabäischer Localnamen mit kanaanäischen, theilweise sogar mit aramäischen. Die nabatäischen nomina propria am Sinai und im Hauran geben uns nun überraschenden Aufschluss über wichtige ethnologische und religionsgeschichtliche Fragen. Es ist wiederholt aufgefallen, dass Mose sowie seine Familie[3]) und zum grossen Theile sein ganzer Stamm unhebräische Namen tragen, und man hat daraus auf den fremden Ursprung des „hebräischen Nationalgottes" geschlossen. Nun finden wir in den n. pr. der Nabatäer diese Namen wieder[4]). Wie Aharon, so soll auch Mose, wie der biblische Bericht meldet, in Gad[5]), also auf später jedenfalls von Nabatäern bewohntem Gebiete, zur Ruhe bestattet sein. Ferner weisen manche Localnamen in Petra, bzw. im Hauran noch heute auf den Stifter der mosaischen Religion hin[6]). Zu erwähnen bleibt auch, dass der Stamm Lewi, der zum Priesterthum auserwählt und vom Grundbesitz ausgeschlossen

---

[1]) Mit שלחים in Juda vgl. sab. בית סלחן, die Burg Silḥîn (D. H. Müller, Burgen und Schlösser); sab. רזן und רזן vgl. damasc. רזון; sab. n l. דבר vgl. דביר in Juda; sab. n. l. רצון vgl. רצין in Lewi Neh 7, 60; (vgl. Hommel 661; Ledrain, Les noms propres palm. 18 אלרצו. 17 גדרצו) sab. אבטלי — hebr. עליאל u. ä.; sab. חברן hebr. חברון; sab. יפתחאל vgl. hebr. יפתח und יפתחאל; sab. ותראל, ותרם u. a. — hebr.? יתרו; sab. מגדעל hebr. מגדיאל; u. a. תרעתי vgl. sab. תרעת.

[2]) אהרן nach Redslob, Die alttestamentlichen Namen etc. durch Umstellung aus ראהן, vgl.? ארנן (Enkel Serubbabels).

משה nicht (vgl. Kleinpaul l. c. 48) aus Aḥmes, Thot-mes od. ä. verkürzt, nicht als [Adoptiv?-] Kind zu fassen, jedenfalls nicht für mythisch (Bohlen, Genesis LXXX[1]) zu erklären.

[3]) Bād-Socin: 'Ain Mûsa, Gebel Mûsa, Birket Mûsa.

[4]) S. Note 1, oben.

[5]) S. Note 1, oben.

[6]) Mal. 2, 4 vgl. 2, 8. 3, 22 תורת משה u. a. vgl. Wellhaus. Proleg. 148 zu עלי, vgl. nabat. (Z. 17 S. 638) אטלא sab. אבטלי; sab. ותלן [Stamm und Ort] vgl. hebr. יתלה n. pr. v.

ist, eine Sonderstellung einnimmt, die sich wohl aus früheren Verhältnissen herleitet[1]).

---

[1]) Vgl. Strabo (2. Kasaubon. Ausg.) S. 760 — nab. (Z. 17, 640) מוש vgl. hebr. מושי und משה (vgl. Wellh., gent. jud.; Ber. d. Wien. Ak. d. Wiss. 1873. Z. 1871 S. 135, Dunker Gesch. I, 401[1]). Nöldeke Z. 42, 483 (vgl. Esr. 6, 18 מספר משה. 2. Ch. 25, 4. 17, 9 ספר תורת משה Dan. 8, 16. Esr. 7, 6). — Z. 40, 167[4]); nab. (Z. 17 a. a. O) מרין, מריו vgl. hebr. מרים (vgl. אביה für אבים); nab. (Z. a. a. O.) ארא hebr. ארא 1. Ch. 7, 38 = ארן 1. Mos. 36, 28; nab חבו (Eut. nab. J. 35), hebr. חבב phön. חב (? Levy, Siegel 27), sab. אבחבם; über d. sab. n. pr. s. Rev. (= Revue des Etudes juives) 80 (Dérembourg), Z. 37 (Müller) u. dsslb. „Burgen", nab. יתרי (Z. 17 a. a. O. vgl. Rev. 9, 13), hebr. יתרו „interpres" Z. 27, 312 „der Grosse" Bäthgen a. a. O. 156. — Ewald Gesch. II, 33[7] und 58[3]. Ri 1, 16 vgl. 4, 11. — יתר auch Schwager Dawids; nab. רעו (Z. 17 l. c.) in אלה — רעו vgl. hebr. רעואל (= ? רצואל vgl. palm. אלרצו u. a.; nab. Z. 17 קרחה, hebr. קרח, idum. und lewit.; nab. ib. עמרו, עמרן, hebr. עמרם (wie מרים); nab. בקו ib., hebr. בקבק, בקי (Wellhausen Proleg. 230 meint, diese Namen seien von den Hierodulen auf die Lewiten übertragen worden?); nab. ארו in אדו-אלי vgl. lew. ארו; nab. חריש, חרישו, חרשו Z. 17 vgl. hebr. חרשא, חרש, palmyr. Vogüé 20: חרשא; nab. אומרו hebr. אטר Esr. Neh. Ausserdem finden sich im Nabatäischen die Levitennamen אזא, פלט, כמהם, בכרו (Kt. כמוהם) 2. Sam. 19, 38, Jer. 4, 17. חלב (cf. אחלב), (Num. cf.? Levy Siegel 8 aram. פלתחרן), אשר, אסא; neben כמהם (vgl.? arab. Z. 41 עבדמהן) findet sich auffallenderweise auch der ברזלי (aus Gile'ad 2. Sam. 19 = Gad; in der nab. Form פרצילי Z. 17); ferner die n. pr. ידידה (nab. דידו), בראיה (nab. ברא), ברק (nab. ברקו), יגאל (Num. und Chron., nab. נאליו), נמלי (Num., nab. נמלו), נרמי (1. Chron., nab. נרם, נרמא, נרימא), דבורה (Z. 17; in Ephraim), דברי (Levit. sab. n. l. דברת; nab. Z. 17), שלמה, צדק, ערד, עמל, עלמת, עלבון, חשופה, (אבי-), שלמן (cf. שלם, שלמי, arab. שלימאן, זכור (Num. vgl. זכי), חלק, חלדה (cf. phön. אשמנחלק, חלצבעל, מלכחלק). Auffallend sind auch die Lewitennamen: חנדד Esr. 3, 9 בסי (vgl.? בעשא [so nach vielen Codices; vgl. K B=keilinschriftl. Biblioth. Salmanu-ašaru II 173: Ba'sa, Sohn des Ruḫubi] Βαασά, vgl.? בעשיה aus מעשיה; babylon. n. pr. Ba-si-ia bei Peiser, babyl. Verträge LVI, 23, LXXVI, 9 oder ägypt. n. pr. v. [vgl. Parthey, äg. Personennamen] Besa und Penbesa von dem ursprgl. arabischen Dämon Bes(a) benannt [vgl. zwei Bilder in E. Meyer, Gesch. Aegypt. 236 cf. 136, 274; auf Münzen, seine Statuette in Museen zu Berlin, Trient u. a.] LXX zu Esra 2, 49 Βασί vgl. Βαιθβασι Ort in der Wüste (!) 1. B. d. Macc. 9, 62. 64. Vielleicht sind alle drei Namen auf arabischen Ursprung zurückzuführen), מעונים, סיסרא (vgl. den Namen des Feldherrn Jabins (? cf. CJS. aram. סבראל], andere kana'anäische n. pr. sind u. a.: ארכי, דכיר, פראם, ירמות und ירושלם, יפיע, יבין, יובב, לכיש, בוק [Rev. de l'hist. des rel. 1881 3, 180 „Gott des Blitzes und der Sonne" vgl. Barku KAT[2] und Ramân] ארבע, הודם, הירם, ידיה, ידותון, ברש, רחב, ברע, ענלון u. a.), ידיה (vgl. aram. K (Kuǰundschikgall., nach einer privaten Mittheilung des Herrn Privatdoc. Dr. Peiser-Königsberg) 358, 11 Ja-da-ilu) u. a. Von Patriarchennamen finden sich im Nabatäischen: קינן, קין (= nab. קינו Z. 17, 640 fg.), נח, יבל, Sohn des Lamech (vgl. יובל dsgl. u. עדה seine Frau, vgl. nab. אדו, עדון u. ä.), יעלם, Sohn Esaus. Vgl. ferner: חפני (vgl. עלי) cf. חפן himj. Rev. 1880 p. 58 חפנם n. pr. von Königen; חסה vgl. himj. חסי (n. u. in Ašer), יעל (Frau des Keniters(!), חבר vgl. חברו nab. Z. 17 l. c. sab.

Allein nicht nur zum Stamme Lewi zeigen die Nabatäer Beziehungen, es sind dergleichen auch zu den nächsten Verwandten der Hebräer, zu den Idumäern, nachweisbar[1]). So werden im Midr. Ber. r. c. 44 neben einander „Araber, Salamier und Nabatäer" genannt. Dieses[2]) שלמי „Salamier" setzt das Targum für קיני (Gen. 15, 9. Num. 24, 21f. Jud. 1, 16 u. a.) Die Keniter sowohl als die Salamier finden sich in den nabatäischen Inschriften, jene als קינו, קנן, קין, diese in שלם und שלמו (Z. 17, 641 cf. Euting, nab. J. 29.) Plinius erklärt die Keniter bzw. die Salamier, welche nach H. L. 1, 5 den Kedreern gleichzusetzen sind, für einen nabatäischen Volksstamm[3]), und andererseits erzählt Diod. Sic. XIX, 94 von den Nabatäern Aehnliches, wie es das A. T. von dem Keniter Rechab[4]) zu berichten weiss. Auf unmittelbare Beziehungen dieser Keniter zum Stamme Juda deuten die judäischen Städtenamen קין und קינה hin, ferner schlossen sich nach Ri 1, 16 die בני קני, die in Chobab, dem Schwäher Moses, ihren Ahnherrn sahen, den Judäern an[5]).

Andrerseits ist Salma der Vater Bethlehems[6]), also des Stadtheroen der Ortschaft, woher Dawids Vater stammt; ausserdem gehört Salma zu Kaleb[7]). Kalebs Frau ist eine Judäerin, seinen Namen führt ein Sohn Dawids. Ferner heisst Kaleb הקניזי Num. 32, 12 u. a., und mit den Kenisitern scheinen hinwiederum die Keniter eng verwandt zu sein[8]). Diese

---

(חברן) vgl. nab. יעלי; 1. Sam. 31, 29 עריהקני und 27, 10 ע' ירחמאל vgl. sab. ירחמאל; די in דיזקב (Z. 17 l. c.) am Sinai; נמרים (moab. vgl. מידבה, מדהיב(א)ה, דיבון von דוב? wie זאב midjan. phön. [ויבקם], idum. vgl. sab. n. l. נמרן und (Stammesn.] אנמרם; מיפעת (Lewitenstadt in Ruben) vgl. sab. n. l. מיפע und מיפעת; עלמן (Lewitenstadt in Benjam. und moab.) vgl. nab. עלמת sab. n. pr. m. n. l. עלמן; nab. מוש moab. מישא hebr. מישאל, נמשי u. ä.

[1]) S. Note 1, S. 533.

[2]) Vgl. Halévy in Rev. 1885 p. 260.

[3]) Vgl. Wellhausen Proleg. 227[1]. — Salmanu (KAT[2]) auch in Ammon. — קנו findet sich als n. pr. phön.

[4]) Vgl. den Gott Rekûbêl in Sendschirli.

[5]) 1. Sam. 30, 29 friedlich gegen Juda und Amalek (vgl. 1. Sam. 15, 6 u. a.)

[6]) 1. Sam. 2, 54; 1. Sam. 20, 6 (dort das Dawidische Familienopfer, solches gewöhnlich am Ahnengrabe). — Salma auch (Rut 4, 20; 1. Ch. 2, 11) Vater des Boas, also auch insofern Ahnherr Dawids, vgl. כלאב (nabat. כלבו, כלבו) Sohn Dawids; Kalebs Weib (1. Ch. 4, 5) „Judija" und „Efrati" cf. נבט, Vater des Jerob'am, auch „Efrati" genannt; zu דוד vgl. nab. דידן Z. 17.

[7]) 1. Ch. 2, 50. 51 חור. — Salmas Nachkommen gehören auch zu den נתינים Neh. 7, 46. 60.

[8]) LXX zu 1. Sam. 27, 10 und 30, 29 für קיני Κενέζι Kaleb הקנזי Num. 32, 42 u. a. von קנז, dem Vater(?) 'Otniels, des jüngeren Bruders

ethnologischen Beziehungen, welche deutlich eine unentwirrbare Mischung der verschiedenen, den Süden und Südosten Palästinas bewohnenden, arabischen, kananäischen und aramäischen Stämme durchblicken lassen, thun zur Genüge die Verwandtschaft einzelner hebräischer Familien mit den Nomadenstämmen der Sinaihalbinsel dar.

Andererseits haben wir, abgesehen von den hebräischen Berichten über Josef und Mose, für die zahlreichen Berührungen der Aegypter mit den Semitenhorden des Ostens[1]) zuverlässige Zeugen in den einheimischen Berichten. Am bekanntesten und zugleich wichtigsten ist die Invasion der Hyksos[2]). Unmittelbare Einflüsse Aegyptens auf die Hebräer

---

Kalebs, dessen Enkel gleichfalls קנז heisst. קנז, auch ein Sohn Esaus Gen. 36, 11 und eine Gegend in Edom (cf. חרד [nab. עדד u. ä.] Sohn Ismaels u. idum. Zu נוּדָב, Sohn Ismaels, vgl.? sab. בנוד = בני נוד, cf. Gen. 4, 16: Kain geht nach נוד קדמת עדן (vgl. עדן u. ä. nab.)), schliesst sich Juda an.

[1]) Mered (Kaleb.) hat eine Tochter des Pharao zur Frau, vgl. n. pr. phön. מצרי Carth. 16; sab. n. l. מצר, מצין u. a.

[2]) Welcher Abstammung die Hyksos gewesen sind, steht noch nicht fest (vgl. Tiele, Compend. 61. E. Meyer Gesch. d. Alt. 133 fg. u. a.). Im Einzelnen ist zu beachten: E. Meyer l. c. S. 137: König Set'apehti Nubti. Der letztere Bestandtheil findet sich auch in den Namen Ra'-Set(?) nub[ti] Meyer l. c. 136 und erinnert an den Naptee, der sich K 339, 5 in Rimusi (? östl. von Ninua) neben einem Iš-ba-la (אשבל), Emor-apla (vgl. KAT[1] 467 = אמרפל), Dadiuala (= דדיאל? cf. אלדד. Peiser, bab. Vertr. Da-di-ia), Tâb-ru'u (ראו? טב cf.? ראובן, ראומה; — טברמון; = רע? in רעואל), Tu-la-ai-ka-nun (vgl.? hebr. תולון Kt für תילון oder תולע, Sohn Issachars und der bek. Richter, und קנן? nab.-hebr.) und Uri-ja-a (cf. het. אוריה). Dieser Uri-ja-a (vgl. Milki-u-ri K 383, 4) und ein Napt-i finden sich andererseits auch neben einem Milkia im Nordsyrischen K 333, 6. Bei Napti-Nubti, welche in diesem Zusammenhange als semitische Formen gelten können, denkt man an die Wurzel נוף, נבה „sich erheben", wovon hebr. נפת „Anhöhe" sab. n. pr. נופם, cogn.: נופן, ינף und שמהמו תנף „die erhabene —"; zu derselben Wurzel gehört auch נבט, wovon sab. נבט (Beiname) u. n. pr. wie נבמאל, אלמנבט u. ä., sowie auch נבמו, der inschriftliche Name der Nabatäer, hebr. Gen. 25, 13 u. s. נביות cf. n. pr. נבות.

Damit ist zusammenzustellen: der Localname Ḫatu'ar (Ἀσαρις) vgl. E. Meyer l. c. 134 = ? Pelusium (cf. סין = Pelus. s. Ges. lex[11] und der Name סיני von Sin, bab. Mondgott). Als der eine Bestandteil darf wohl ער ('ar im Südarab. n. Moab. „Stadt" cf. îr assyr-hebr.) angenommen werden, Ḫat finden wir (K 318, 13 c. 640a.) in Ḫat pimunu [neben Ra'u(!) und Ḫa-a-ni-i (חניא)] wieder, es erinnert an die Ceto des Plinius, cf. Derketo, Ḫat(-ḫor) = (ה)עת (über Wechsel von ע u. ח s. Ges. Thes.)

Sodann gehört hierher der Königsname (s. Meyer S. 138 oben) Ra"aus, worin uns das bekannte אום in sab. אוסמ אוסעתת, אוסלת, nab. אושו, phön. יאש CJS 11, עבד אש Carth 300, אש [בעל] CJS 11 B 2 (auch das pimunu in Ḫat-p., s. ob., hängt vielleicht mit dem dunkelen phönik.

sind uns sodann aus späterer Zeit während der Königszeit geschichtlich verbürgt, manches mag auch auf dem Wege über

---

Gottesnamen סמם [סום vgl. Bäthgen l. c.] zusammen) hebr. ידואש zu begegnen scheint.

Ferner hat es viel für sich, dass der Sutech der Hyksos (Tiele l. c.) mit צדק zu combiniren ist, [vgl. himj. צדקדכר, תדקידע, צדקאל, צדקיפע, sab. צדקאל, סמצדק u. a., Kana'an. מלכיצדק, ארניצדק hebr. צדקיהו (z. Z. Jerem.-Ahab.), יהוצדק, philist. Şi-id-Ķa-a KA'I, צדק nach den Rabbinen der Planet Jupiter], jedenfalls aber ist Set (phön. צד cf. סת n. אדון, vgl. den Attismythus Baudiss. l. c. 204; Set „der goldene" Meyer l. c. 135 cf.? Χρύσωρ „Vulkan" des Sanchunjat) in den Eigennamen gesichert.

So wie Set (cf. hebr. שת etc.) und Nupti (der Nabatäer?) sich in den n. pr. wiederholt, so auch Apepi als Beiname (Dynastenname?) vgl.? Ἀβωβας (cf. Ἀφωφις bei Joseph, Manetho, african. für Apepi) „Grossvater", „Väterchen" (cf. talm. n. pr. אפא, אפי; K 306, 6 Pa-pa-A;? phön. n. pr. עפעפה), ein Beiname des Adonis (cf. Chwolsohn, Ssabier II 204) neben ורח (Σέραχος cf. Baud. l. c.), Ταύας (Movers I 199 von נא = נאן, vgl. Baudissin l. c., welches auch in ? n. u. [cf. Meyer l. c.] Anaugas [Ἀναυ-] zu suchen sein dürfte, Ἰαυᾶς (= יהוה) Κίρις [-קר?], Κόρος [שבע für שבע? f. אשמן], Ἰταῖος [אית], Ἡοίης [= Ἀῶος] und Τίγρας (vgl. Mov. I 191 Cinyrus; Vater des Adonis:? עקרן).

Den Ra' dürfen wir mit Reu[bel] babyl. gleichsetzen (Meyer l. c. § 109 A: Ba'al u. Astôret nicht Eigenthum der Araber; vgl. dagegen Wellhausen, Skizzen 3 und die Thatsache, dass Ba'al-Bel überhaupt ursprünglich Mesopotamien angehört), zu [Set-]apehti vgl. פחת מאב, zu Ra"aqenen (griech. Ἀπαχναν, Ἀπ = Ra' wie אלידוא — אליאב — אליאל im Hebr.) יעקן = עקן (Ges. lex 11 oder עכן n. pr. talm. עבן, עבנא „Schlange" oder קין, קינו nabat. zu Σάλατις: שלט, zu Ra'sqenen: שכניה hebr., zu Ta'a (Meyer l. c. 255) תעו(י) (1. Ch. 18,9 u. a.) von Ḥamat, zu? Gerḥ (?)-?-ra' (Meyer l. c. 140) נר עשתרת u. ā. (=? -נרחת), zu Ἄρχλης: Irchulina von Hamat (s. Meyer 393 u. a.), vgl. ידה in Ḥamât KAT² 23: Ilub'id oder Iaub'id, Eniel [Meyer 449]; Lagarde Sem. I 27 [dagegen Nöldeke Z 32 401] will Jes. 11, 11 Ḥazza lesen, vgl. נוה Gaza neben [Meyer 257] Šarḥan [? bab. Šarukin], 263: יגתם, Anaugas [ענגא? vgl. auch aram. Levy, Siegel אבתנא], Ṣaru [Tanis; צר], Senṣar [? סנ(י)נ-צר], Ṣartum [? צרת(ן)ם], [Meyer § 220 A:], Remenen [? רמן] mit Endung ן? wie pimunu]. Ḥerenkaru [? חרעקר], Tachsi [cf ? תחש Gen. 22, 24] vgl. auch den lydischen Sadyattes [Meyer 367] = ? שדנתה(צ), Memnon [? מ wie in נואב;] cf. phön. n. pr. מגן von נון [cf.? Hyksoskönig B-νῶν Meyer 137] und den Flussnamen Amanus, sein Bruder ist Priamus [cf. südarab. Parihu — Meyer 261 — u. Sendschirli: Panamu; vgl.? auch Parpar, Fluss bei Damaskus 2. Kg. 5, 12 wie Dt 10, 7 נרנר und קרקר [vgl, Ķar Ķaru KAT² 180 cf.? קר-ל in Sendschirli] Ri 8, 10.

Welche geschichtlichen Beziehungen lassen sich nun diesen Combinationen zu Grunde legen? Es ist zweifellos, dass wir um die Zeit von 2300—1780 (vgl. Gen c. 14) eine durchgreifende Völkerschiebung vom Osten nach dem Südwesten Vorderasiens anzunehmen haben. Bekanntlich (vgl. die Berichte über Kadmus [cf. ? K 284, 8 Ka-da-mu], Danaos und Abraham [Movers I 37]) führen die Alten (vgl. Mov. 36 fg. und Strabo [Kasaub. Ausg.²] S. 760 u. a.) die Kanaa'näer (Phönikier), Hebräer (עברים vgl.? αλλόφυλοι) Philister und Araber auf ägyptischen Ursprung

Phönicien nach Palästina gekommen sein. Dagegen ist das Meiste, was über die religionsgeschichtlichen Beziehungen der

---

zurück, meist werden sie zu den Hyksos in Beziehung gesetzt (vgl. Movers l. c. und Stark, Gaza 71 fg. — vgl. noch Saalschütz in „Forschungen auf dem Gebiete der hebr.-äg. Archäologie" III, Königsbg., 1851 S. 41 fg. u. 91. שלם, auch von Josef gebraucht, unter den babylonischen Titeln; Asses, Araches hat man mit ערזיר (König von Emesa bei Joseph. Antiq. 20, 7) in Verbindung gebracht; bei Ἀδαρις kann man versucht sein, an das Au-Ja-Jau im Babyl. zu denken). Andererseits fallen in die Zeit der Hyksosinvasion (vgl. Meyer l. c. 166 fg.) die elamitischen Kriegszüge, es würde somit durch eine Combination beider Daten über manche bisher dunkele Beziehung zwischen Mesopotamien und dem Westen Licht verbreitet werden.

Besonders eng scheinen die Beziehungen zwischen den Philistern und den Einwanderern gewesen zu sein. [Dass wir bei den Philistern die Beschneidung nicht finden (vgl. Stark l. c. 96 f.), ist um so weniger auffallend, als diese Sitte auch bei den Arabern nicht durchgängig verbreitet war (vgl. Wellh. Skizzen 3)]. Vgl. Am. 9, 7. Gen. 10, 14; 20, 2 f. 26, 1. Ex. 13, 7. Jos. 13 (vgl. auch 1. Kg. 6, 1. 14, 27). In ihrer Religion erscheinen sie semitisirt (vgl. Pietschmann l. c. 228, vgl עכברא n. l. Babli Bab. mez 84). Betrachten wir nun die philistäischen n. pr. Wir finden (vgl. KAT[1] 70 fg.) in ʿEḳron einen Itu-uzu (vgl. אתובעל, אתיאל; babyl. Peiser, bab. Verträge: Itti-Bil-balaṭu, Itti-Šamši-balaṭu u. v. a.) = (?) אתי עזא vgl. אתי aus Gat. 2. Sam. 15, 19; Padii; in Aškelon: Ṣi-id-Ḳa-a צדקא; in Gaza: Ḥa-nu-nu חנון (cf. K 318, 13 חניא Ḥa-ani-i), Ismibel ישמעבל; in Asdod (vgl. auch Meyer l. c. 458) einen ʿAzuri עזורי, אחימת 1 Ch. 6, 10, ʿAzuris Bruder: Jaman (cf. ? ימין), Mitinti (vgl. Mitatti von Zikirtu bei E. Meyer 456), Numilku (מלכו)נ f. אלנעם u. a.; zur Form vgl. Panamu u. ä.), in Gat.: ausser obigen אתי, אכיש LXX Ἀγχούς (Hitzig, Urgeschichte 80 vgl.: Anchises; cf. Akises, babyl. König, s. Meyer § 381 und ? Aḳsu [bzw. AḲebsu] § 232, vgl. dort auch die anderen Localnamen wie Annas, Tanis, Ḳaṣnaden, Mušanat, AḲeret u. a., in Tanis wird ein Šar-ludari [cf. Šar-duri u. a. s. E. Meyer § 391 und 230] genannt (vgl. ?עכסה n. pr. u. עקש dsgl. עכביש Spinne; גלית (von גלל? arab. Glanz cf. hebr. n. pr. יגלי Num. גלה); ferner einen Ru-Kib-ti (cf. רכב n. pr. Rakûb-êl, bab. [Peiser l. c.] Ki-rib-tu sab. עמכרב u. a.), תמנה (cf. תבני; bab. [Peiser l. c.] Tab-ni-i-a). דלילה (LXX. lt. Dalida; ? bab. K. 339, 5 Dadi-uala); מיכל; אבימלך Gen. 23 (cf. ? Ašur-bel-Kala; hebr. n. pr. כלוהי Kt. כלוהי כל-חזה, vgl. ? phön. גרהכל, כלזיד); מעוך 1. Sam. 27, 2 (= מעכה 1. Kg. 2, 39. cf. Ges. lex.); סף 2. S. 21, 18 (cf. ? bab. Šapi . . . Peiser l. c.), דגון n. pr. idol. (bab. Dagan); statt ישבובנב wahrscheinlich וישבו בנב s. Wellh. B. B. Sam. 209 f., רפה (cf. ? K Jarapa); אחתת 1. M. 26, 26; Gnubat (cf. K 12, 63 Ganabu palm. גנבא), der Sohn des Idumäers Hadad (Stark l. c. 96); Μαιουμᾶς (ib.) liesse sich einfach aus מי(ם) Wasser + ים erklären; ferner die Localnamen: גת, [woher auch עבד אדם stammt 2 S. 6, 10, bei dem die hg. Lade steht], vgl. Gati bei Peiser l. c. עזה KAT Ḥa-az-zu-tu cf. Itu-uzu; zu Itu vgl. Itti-Bil-guzu u. v. a. bei Peiser l. c. sowie zu Goliat? Gu-la-zir-ibni u. a., aus gallu „Sklave" n. Ate, vgl. Aḫuzat von aḫâzu n. Ate.), אשדוד (אשר cf. bab. šiddu? Peiser l. c. „Langseite"), אשקלון phön. n. pr. m. אשקלני CJS 115; cf.? אשכל [auch n. pr. hebr. vgl. ענב n. גת?], נרד (nach Simon l. c. = נור? cf.? נרנשי auch n. pr. phön.).

Hebräer zu den Aegyptern gesagt worden ist, ganz unhaltbar[1]). Vor Allem ist trotz gewichtiger gegentheiliger Urtheile die Annahme einer Entlehnung des „hebräischen Nationalgottes" aus dem ägyptischen Pantheon durch den „Aegypter" Mose zurückzuweisen. Dagegen spricht 1) dass dieser Gott, wenn ägyptischer Herkunft, die anderen Götter Aegyptens nicht gut hätte bekämpfen[2]) und ihren Cult verdammen können, 2) dass

---

Unter diesen Namen hat für uns ein besonderes Interesse das n. pr. אבימלך; ihm ist das hetitische (1. Sam. 26, 6) אחימלך (cf. Urija-Urimilki auch phön. n. pr.) an die Seite zu stellen. Ausserdem ist zu beachten, dass die Philister ihre Fürsten סרן (von שר wie ארן von אר u. a. vgl. ? die Göttin Sar der Alarodier bei E. Meyer) nennen, was an hetitische Eigennamen wie Marsir, (מר שר, vgl. philist. Marna), Chetasir (חתשר, vgl. das Hatuar der Hyksos חתשר) erinnert. Dieses שר (welches jedenfalls [vgl. פיכל] auch in hetit. n. pr. Pisiri zu suchen ist, vgl. hebr. ,נרשר? שריה) heisst im Babyl. (šarru) „König", sonst im Semitischen „Fürst", erstere Bedeutung scheint es nun bei den Philistern sowohl als auch bei den Hetitern gehabt zu haben, 1. Kg. 10, 27; 2. Kg. 7, 6. Für die Unterbefehlshaber kennen letztere den Titel Kaṣen (קצין), welcher sich ebenso wie שר [vgl. Brugsch, Geogr. Inschrift. II, 20 fg.] ausser im Semitischen [vgl. arab. Kadi] auch in ägyptischen Texten findet. Ausser den mit שר gebildeten Chetasir, Marsir (vgl. Μέρβαλος Josephus c. Ap. I, 21 מרבר Levy, Phön. Stud. II, 27 = Baalmer cf.? מריבעל s. Baudissin l. c. I, 108[1] vgl. ? babyl. [Peiser l. c.] Mu-ra-nu-Gu-la u. s. u. Chiropasir (Hofhistoriograph תרפשר cf. n. pr. heb. אליתרף cf. תרף Ri 5, 18 u. a.) sind bemerkenswerth Namen wie Šapalel (vgl. šupalu [Peiser l. c.] „das was darunter ist" und ib. n. pr. Šapi-Ša-pi-i-kal-bi u. Šapî-bel cf. Lepsius, Denkm. III 166; Šapul (eine Festung n. pr.) Sapal-ulmi (E. Meyer 319), ? Sapija (ib. 452) und den Sipylos bei Magnesia), מתנר (aus מת nur noch im Aethiop. und Babyl. mutu „Ehemann", eher von mûtu [Peiser l. c.] „eine Beamtenschaft" cf. hebr. ממרר Levy l. c. Zu מת vgl. die Mati'jaṇ (in Verbindung mit den Fenchu) bei Maspero, Gesch. d. morgenl. Völker 257, sonst (vgl. auch phön. מתנעם u. a.) Mentiu. [wie פוש Punt] vgl. מתושאל und Matitti [? תא[מת]], zu נר vgl. נריה, אביור u. K 426, 23 Nûr-í-a (cf. K 329, 3 Aḫi-nûrí, K 179, 10 u. a. Nûr-Šamaš), Tarthisebu (cf. תרתן assyr. Amtsname [vgl. ? mûtu] der Oberfeldherren auf einer phön. Gemme Z 24, 556 und צבא vgl. שַׂרְצֶבָא), Titure (Kanzler, an den Pylonen des Ramesseums; vgl. ? Tarti[sebu]), Gen. 23, 8 עפרון (vgl. ? [ח = ע:] נת חפר. עפר sonst in Midjan, Benj., Menašše) ib. צחר, auch nabat. Z 17, 640; Gen. 13, 18 ממרה? = מורה]. Der spätere Name für Chatti war Unki vgl. ענק Hommel l. c. 580[3]. 581. 606 Berthean. Zur Gesch. 158[1] Gen. 23, 7. 17. 20. Num. 13, 29. Jos. 1, 4. 1. Kg. 9, 20. 21. 10, 29. 2. Kg. 7, 6 — Zu תענך Ri 1, 27 vgl. ? חנוך, vgl. Set der Hyksos, ענק, zu לח Jud. 1, 26 nach dem Onomastic. auf Cypern, vgl. — ludari in Šar-l. (Bād. - Soc. ʿAḳbet el lôze Mandelberg?)

[1]) Kuenen, Volksreligion (deutsch) S. 60. 314 u. a. cf. 1. Sam. 2, 27 LXX vgl. Goldziher 365. 1. Ch. 2, 18. 34. Lev. 24, 10. Ex. 20, 7 u. a. Nöldeke Z 42, 483f. Halévy in Rev. 1884, 160 fg. Hos. 12, 10. 13, 4. Amos 3, 1—2. Baudissin I, 153.

[2]) Ex. 32, 4. 1. Kg. 12, 28.

die Hebräer sich kaum unter den Schutz des Gottes ihrer Dränger im Sklavenhause gestellt haben werden, 3) dass ferner nach dem Bericht der hl. Schrift die Verehrung dieses Gottes ja bereits vor dem Aufenthalte der Hebräer angesetzt wird. Hierzu kommt 4), dass der Pharao den ihm von Mose verkündigten Gott gar nicht kennt, dass ferner 5) etwa ein besonderer ägyptischer Familiencult, der sich auf diesen angeblich neuen Gott bezogen hätte, im Stamme Lewi in keiner Weise nachweisbar ist, und dass 6) endlich überhaupt ein solcher Gott in der ägyptischen Religion nicht bekannt ist. Auch im Uebrigen deutet Nichts mit Bestimmtheit auf die Verehrung ägyptischer Gottheiten bei den Hebräern hin. Dies gilt sowohl von Hor, wie auch von anderen, in hebräischen Namen muthmasslich enthaltenen, Göttern des Pharaonenlandes [1]). Es ist klar, von religionsgeschichtlichem Ein-

---

Wellhausen Prol. 297. Ewald, Gesch.[2] II, 72[2]. Ex. 15, 11. Num. 33, 4.

[1]) Es findet sich im Hebr. kein עבדהר u. ä. Horus repräsentirt die freundliche Seite des Baal-Set (Ebers, Aegypten u. die B. B. Moses 250). Gerade seine Mysterien hatten vielleicht, wie für die Phönicier (vgl. jatan ḥajim dem ägypt. entsprechend), so auch für die Hebräer eine besondere Anziehungskraft, zumal der „Horus des Ostens", der Gott Gosens war (Dunker l. c. 382), wohin die Ueberlieferung die Sitze der Hebräer in Aegypten verlegt. Das Bild des Harpokrates finden wir nicht erst häufig auf den Abraxasgemmen (vgl. Baudissin l. c. I. S. 191 fg. Nr. 34. 38. 201: Nr. 2, 3, 4, 11, 17. [Knef auf Nr. 17, 18 cf. ib. S. 206]. Bunsen, Aegyptens Stelle I, 435 [= Καιμις (כמוש?) = Apollo] vgl. E. Meier, der Plural im Hebr.), sondern schon weit früher s. die Tafel bei Levy, Siegel 7 u. 7a, (vgl. noch Renan, mém. sur Sunch. 317. Baudissin l. c. I, 253), doch ist dabei jedenfalls zu berücksichtigen, dass solche Embleme sich mit der Kunst der Siegelstecherei zugleich bei den Hebräern eingeführt haben können. Von hebräischen n. pr. kämen hier in Betracht: חר, חור (Z 42, 480) אשחור 1. Ch. 2, 24 (v gl.? משחור; Ges. Gesch. d. hebr. Spr. „wohlsein"), חרי, חורם (-חו[א]? cf. theol. Lbrztg. 1877, 256. Baudiss. I 238, 242 KAT[1], 77 Ḥi-ru-um-mu BAK, 1880, 764 von „חור blicken", aram. Αἴρηλος, palm. חירן, חורן, חירא, nab. Euting nab. J. 45 חורו Ὄρος, phön. חרם CJS[5] vgl. Pietschmann l. c. 278.) חרנפר (in Ašer vgl. auch ביתרנן hier und in Benj. Juda; auch im Aegypt. der Vokal a in Ḥar; vgl. Parthey, äg. Pers. Nefereus (Nefrus), Neferkara, Νεφρεχέρης u. a. Charemon wie Horapollo, Petbaal, Πετεαεθάρθη, חרמרת [Schröder, phön. Sprache 254], Mencheperu, Ḥar-Set (Ed. Meyer l. c.) u. אסנת Ασενέθ. Vgl. אסנפר Esr. 4, 10 Asur-bani-pal. Ueber Osiris (אשר, אסר) bei den Phöniciern s. Baudiss. l. c. I 242.

אנחרת Ἀναχερέθ (nicht mit Knobel ארחנת) vgl. Parthey l. c. König Anchoreus, E. Meyer: König An und König Chruti; vielleicht ist diese Stadt in Issachar, wie חרנפר, eine ägyptische Gründung, da gerade Chruti (s. Meyer § 89) mit den Syrern Krieg führt (zwischen 2830 [altes R. von Memphis] und 2130 [alttheban. R.]).

fluss der Aegypter auf die Hebräer kann nur in sehr beschränktem Maasse die Rede sein.

חפרים, gleichfalls in Issachar (vgl. E. Meyer, Gesch. § 237) cf. חפר n. pr. hebr. נת חפר Jos. 19, in Sebulun, vgl. den Gott Chepera und Cha'fra Χέφρην, den Erbauer der zweiten Pyramide von Gîze (נת חפר = talm. בית נופתא).

פועה = ? Pu-A'aḥ (äg. Mondgott: ḥ (vgl. das Arab.) nur stärkeres ה, mit diesem oft vertauscht; nach dem Arab.: „Geschrei", vgl. ähnliche n. pr. arab.

נפתלי, entweder nach Gen. 31, 8 oder (LXX Νεφθαλειμ) zu vgl. A'ahmes nefertari (r im Aeg. für l.: nef(r)tali, [vgl. ? אבנמר = Ašur-bani-pal]), Frau A'ahmes', des Ersten.

פסך Pa-Sok[ar]? (Abfall des r wie ע in [פוטיפר]ע), oder Pi-Pechet?

פוטיאל (vgl. Nestle, Eigennamen, 110 f.) nach „Beiträge zur Assyriologie" 1890 S. 341 „Geschenk des El", cf. פוטיפרע. Auffallender Weise finden sich solche ägypt. Namen meist in Chron., Esra und Nehem.

אסא (besser wohl aram. zu erkl.) im Papyrus Prisse, und vgl. Tiele, Comp. 67, cf. nabat. אשו Z 17, 638.

עמשא (עמשי, עמשי) = ? Ammas, Amasis.

פספה in Ašer vgl. Pisept, Stadt in Aegypten.

אמן z. Z. Jerem. Ἀμώς (Cod. A hat Ἀμμών, so der Gott:) Amun [jedenfalls von den Hyksos eingeführt, vgl. Tiele: Amun-Ra'] bei Herodot 2, 32 und Diod. 1, 13.

נחבי-Nechebt? (äg. = Selene).

תעו-Ta'a (Hyksos. s. ob.).

פרחם Φεινεές (Z 25, 139) „Neger"? (Ewald l. c. 495 „Schlangenmund").

פיכל Φικολ (D: Φικολ) s. ob. S. 538. Anm.

פינן ? vgl. נן (LXX Ναννή) 1. Ch. 7, 27. Vgl. ? äg. n. pr. Pinem.

דתן ? Dhuti.

חפני Ὀφνεί (LXX A: Οφνει, Εφνει, Οφνε), auch sab. חפנם n. pr. von Königen vgl. ? Aufna, der 5. Kg der 13. Dyn.

אבשי auch in äg. Texten: Abša.

[אסנית] נתי, von d. äg. Göttin Neit, Pirḳe Abôt I, 6 cf. Aristeas Ναθαῖος.

Auch das קבר-נמ Babli Soṭa 13a unten (von Raschi als griechisch verzeichnet, dachte er an κυβερνήτης Bab. batr. 91b oder schon an λαβύρινθος wie Sachs, Beiträge s. Regist.?) vgl. Strabo (Kasaub.²) p. 811. Herodot II, 148 Diodor I, 66. Mel. I, 9 Plin. 36, 19. Ritter, Erdkunde² S. 797 (vgl. Strabo p. 802 § 23) ist in diesem Zusammenhange zu nennen.

חתר n. pr. l. talm. Ueber Anat u. ä. im Talmud s. Perles, Zur rabbinischen Sagenkunde.

אחימן ? Men, der äg. Mondgott.

Ra' (sein Heiligthum in der Nähe Gosens s. Dunker a. a. O. 383) s. oben S. 536; Ra'u רעו LXX Ραγού; רעואל = רעואל = ליאל Num. 3, 24 אחירע in Naftali.

Issachar Ἰσσαχάρ = ? Sokar.

Ein Beitrag zur Litteratur des Ritus von Jemen.

Von

Dr. **Alexander Kohut** in New-York seel. And.

Das bibliographische Dioskurenpaar, Steinschneider und Neubauer, hat in verschiedenen gründlichen Untersuchungen manche dankenswerthe Streiflichter auf die uns wenig zugängliche Litteratur des Ritus von Jemen geworfen[1]). Das über diese gebreitete Dunkel lichtet sich allmählich durch die inzwischen bekannt gewordenen, wenn auch noch nicht veröffentlichten exegetischen, homiletischen, religionsphilosophischen und liturgischen Erzeugnisse der in Südarabien lebenden Juden. Ihre Gelehrten, wie R. Nathanel ben R. Jeschaja, Verfasser des in meinem Besitze befindlichen Nûr Alzulm[2]), Manzûr Al-Dhamâri,

---

[1]) Steinschneider in vielen Artikeln (vgl. im Besonderen SS. 2203 bis 2217a) seines umfangreichen „Catalogus librorum hebraeorum in bibliotheca Bodleiana" (Berolini, 1852—60). Ueber Saadja's סידור vgl. s. „Der Siddur des Saadja Gaon (Als MS. gedruckt) Berlin 1856; Neubauer in Ben Chananja VI, 552—4; VII, 199 ff.; 234 ff.; VIII, 118 ff., und unsere Abhandlung: „Die Hoschanot des Gaon R. Saadia", etc. in dieser Mtsch. XXXVII, 506—517; 556—65 (in 50 Separatabdrücken, Herrn Dr M. Steinschneider gewidmet 1893) und die dort angeführten Quellen. Manche interessante Extracte über die Litteratur des Ritus von Jemen gaben Dr. Neubauer in dieser Monatsschrift XX, (1871) 320—336; Catalogue of Hebrew Mss. im The Bodleian Library" (1886). Jndex. s. v. Prayers and Liturgy; Dr. Berliner in s. Magazin II 89; 98—99; (Ozar tob, 1878) 010—014; Zunz: Hss. aus Jemen" in Steinschneider's המכיר XIII (1873), 54—59; Steinschneider; „Verz. d. hebräischen Hss. d. Königl. Bibl. z. Berlin" (1878), S. 69, No. 103; Anhang No. III, S. 117—130. Andere Quellen in uns. Arbeit op. cit. Zwei von uns. Texte abweichende Formulare über כל נדרי und קדיש דרבנן haben wir mitgetheilt in uns. Seminarprogramm-Arbeit: Manzûr al-Dhamâri's Hebrew Arabic Commentary on the Pentateuch", (1892) Arab. text. S. XXXV, n. 1.

[2]) Vgl. Steinschneider, Heb. Bibl., XIII. 59—60; Katalog d. hebr. Hss. in der Königl. Bibl. zu Berlin" (1878) No. 90 p. 61 fg.; Dr. Neubauer: Catalogue of the Hebrew Mss. in the Bodleian Library" (1886) No. 2346, col. 819a Jewish Quart. Review, IV, 164; Bacher, „Die Bibelexegese vom Anfange d. X. b. z. Ende d. XV. Jahrh." (1892) S. 90, 99; Kohut: Al-Dhamâri S. 8. 9. 19, und eingehender in einer demnächst erscheinenden Schrift über נור אלמלם. *[Sie ist inzwischen bekanntlich als die letzte grössere wissenschaftliche Arbeit des Verfassers herausgekommen. M. Br.]*

Verfasser des Sirâǵ Alakûl[1]), und vor Allem David Aladeni, vielleicht Sammler des Midrasch ha-gadol[2]), müssen Namen besten Klanges gewesen sein, Ihre Leistungen sind noch lange nicht hinlänglich gewürdigt. Ohne uns über die so verschiedene Zweige der haggadisch-exegetischen und homiletischen, sowie der religionsphilosophischen Bibelauslegung umfassende jüdisch-arabische Litteratur, deren kurzes Resumé wir anderweitig[3]) zu geben versuchten, weiter auszulassen, möchten wir hier bloss auf die Wichtigkeit des Siddur von Jemen aufmerksam machen. Die darin enthaltenen liturgischen Stücke können in vielfacher Beziehung die in Zunzens und Landshuth's Werken gebrachten ergänzen. Die mit תוכחות ובקשות und מרן überschriebenen Gebete, sowie die סליחות לאל רחמים sind voll Gemüthstiefe und übersprudelnde Ergüsse eines frommen, empfindsamen Herzens, wenn sie auch nicht immer von poetisch künstlicher Prägung sind, gleich den von uns aus dem Siddur von Jemen mitgetheilten Hoschanot des Gaon R. Saadia. Auch die Kalenderberechnungen von Jemen, die im Ritual vorkommen, verdienen Beachtung. Ueber all' dieses dürfte sich demnächst eine Programmarbeit des Herrn Dr. Drachman aussprechen, der im Besitze eines fragmentarischen Siddur von Jemen ist. Aus den mir zur Verfügung stehenden und käuflich erstandenen losen Blättern dieses Siddur hebe ich gegenwärtig sechzehn Formulare von Ritualstücken und Civilverträgen hervor. Diese Formulare waren conform den in Sanâ üblichen, wie aus No. 1 hervorgeht, wo ausdrücklich פי מדינה צנעא erwähnt ist. Aehnlich auch in dem hier nicht mitgetheilten כתאב אלמקולה. Was nun die Formulare selbst betrifft, so ergiebt sich aus ihnen die litterarhistorische Thatsache, dass sie zumeist nach der von Maimonides gegebenen Fassung geprägt sind. Ueber Quellen, wichtigere Abweichungen und sonstiges Wissenswerthe haben sich unsere Anmerkungen ausgesprochen. Es versteht sich von selbst, dass wir die Orthographie der HS. beibehalten haben.

---

[1]) Vgl. uns. Programm-Arbeit (1892) Neubauer JQR. IV, 164, Recension V, 338—40; Bacher, ib. V, 345 ff.

[2]) S. uns. „Al-Dhamâri" S. 10 ff.: " Biblical Legends according to a Yemen MS. „The Independent" (N. Y.) Oct. 29, Nov. 5, 1891, übers. in Rahmer's Jüdischem Litteraturblatt XXIII, April-Juni, 1892. S. Schechter in Cambridge beabsichtigt eine Ausgabe davon.

[3]) Vgl. unsere Programmarbeit Mansûr Aldhamâri, S. 1 ff.

[4]) Vgl. Mtsch. XXXVII, 506—17; 556—65.

I נוסח הכתובות והנתין והשטרות[1])

בשעה משלה, ושנה מהוללה, יד ושם ותהלה, ומלוי כל שאלה, לחתן ולכלה, ולכל הקהלה הנקהלה, זרע ישראל הסגולה, יבנו ויצלידו כריכו ויצלידו מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מיוי . בכך בשבא דהו כך יומן בידח פל' שנת כך וכך למנינא די רנילנא לממני ביה[2]) במאתא פל' דעל בירא דמיא פל' מחבה ביומא דנן בוכות אברהם אבונא[3]) איך פל' בן פל' חתנא אמר לה לפלונית בת פלוני כלתא בתולתא הוי לי לאנתו כדת משה וישראל ואנא במימרא דשמיא[4]) אפלח ואייקר[5]) ואסובר ואזן ואפרנים ואכסי יתיכי כהלכת גוברין יהודאין דפלחין ומייקרין[6]) ומסוברין וזנין ומפרנסין ומכסין את נשידהן בקשוט[7]) ויהבנא ליכי מהר בתוליכי כסף זוזי מאתן דאינן מזוזי כספא טבא[8]) עסרין זוזין וחמשי זוזי דחאזו ליכי ומוזניכי וכסותיכי וסופקיכי (!)[9]) ומיעל עליכי כאורח כל ארעא וצביאת כלתא דא ודות ליה לאנתו ודא נדוניא דהגעילת ליה כך וכך פצה הכל נתקבל חתן זה ובא לידו ונעשה ברשותו וזקף הכל על עצמו במלוה ורשו[10]) ודי יהב לה בעלה חתנא דנן במתנתא קמיתא כך וכך פצה ודרתא במדור ומעלנה וכל צורכה דחאזו לה מארעית תהומא ועד רום רקיעא ורצה והוסיף לה תוספת בסוף מודרה כך וכך פצה אלכל מן הדה אלקפאל אלמדכורה פוק הי פצה טייבה כאלצה בוזן אלצאגה אלצנאני אלמערוף לאלפצה פי מדינה צנעא פי סוק אלצוונ וכך אמר לנא חתנא דנן אחריות כתובה דא כולה עיקר ונדוניא ומתנתא קמיתא ודרתא ותוספתא עם כל שאר תנאי כתובה קבילית עלאי ועל

---

1) Das ist die allgemeine Ueberschrift für alle folgenden Ritualformulare und Civilverträge, während mit den Worten בשעה משלה das Kethuboth-Formular eingeleitet ist.

2) Ueber die Zählung nach der seleuc. Aera s. weiter beim Formular des Scheidebriefes S. 548.

3) Diese Wendung wiederholt sich in den übrigen Documenten ebenso.

4) Der Siddur von Jemen folgt in diesem wie in den meisten folgenden Formularen der von Maimonides gegebenen Fassung. Vgl. den מוסם הכתובה in Maim. Jad ha-chasaka, Abschnitt נשים Hilch. Jibbum, § 33.

5) In Maim. a. a. O. steht (wie auch in unseren abendländischen Formeln) ואוקיר.

6) Das. דמקרין.

7) Das. בקושטא, was auch in einem aramäischen Documente richtiger ist.

8) Das. fehlt dieses Wort.

9) Das. (wie auch üblich) richtiger ומיפוקיכי.

10) So auch in Maim. Das Folgende ist die übliche Form in Jemen, und zwar in Sana (פי מדינה צנעא), weshalb auch für die תוספת כתובה landesübliches (Sana-isches) Gewicht stipulirt wird. Das Weitere von וכך אמר u. s. w. stimmt im Grossen und Ganzen mit der Maim. Fassung überein, nur dass unsere Formulirung eine erweiterte ist. Die Varianten kann der Leser selbst vergleichen, da sie von keiner besonderen Wichtigkeit sind.

דתאי בתראי ועל כל שפר ארג נכסין וקניינין דאית לי תחות כל שמיא דקניתי ודעתיד אנא למקני מקרקעי וממטלטלי אנב מקרקעי כולהון יהון אחראין וערבאין לכתובה דא כולה עיקר ונדוניא ומתנתא קמיתא ודרתא ותוספתא להתפרעא מנהון בחויי (!) ובתר מות ואפלו (!) [lies: ואפילו] מנלימא דאכתפאי וקנינו מן פל' חתנא דנן לכלתא פל' דא על כל מאי דכתיב ומפרש לעיל קנין שלם חמור[1]) נמור מצכשו בכלי הכשר לקנות בו בבימול כל מודעי ותנאי עד כופדון ושטר כתובה דא לא באסמכתא ולא כטופסי דשטרי אלא כחומר חזוק[2]) כל שטרי כתובות הגדנות בישראל וכהונן וכתיקון רבותינו ז"ל והתמנו על שטר כתובה דא בומן הנזכר למעלה.

ואן כאנה אלמנה או גרושה[3]) יקול פלונית ארמלתא או גרושתא כדי שלא ישאה בה כהן. ויכתב ויהבנא ליכי מודריכי כסף זוזי מאה דאינון מזוזי כספא טבא תרי סר זוזי ופלגא זוזא דהאזו ליכי ונ

II למחזיר גרושתו

יקול בעד אלתאריך[4])

ביומא דנן אתא לקדמנא אנן סהדי דהתימין לתתא פל' בן פל' וכין (!) אמר לנא אתון ידעין דאנא הויתי נסיב להדא פל' בת פל' גרושתא אנתתי בכתובה וקידושין ויתיבת בהדאי כמה שנין . . . . .[5]) ובתר כן נפלה קטטה ביניתן ותריבותה מני בנש והשתא אתחרטית עלה וצבית לאהדרא יתה ולמכתב לה כתובה ככתובתה קמיתא דאיקרעת באנפי סהדי ודייני ודין קומה ביומא דנן בזכות אברהם אבונא . איך פל' בן פל' ונ' ויתם[6]) עלי מא פי אלכתובה .

---

[1]) Von hier bis לא כאסמכתא gehört unserem Jemen-Ms. an. Die Phrase קנין שלם חמור נמור u. s. w. ist öfters wiederholt in unserem Ms. Hinsichtlich des mercantilischen Ausdruckes בכלי הכשר כו' vgl. B mezia 46a כמאן כתבינן האידנא במנא דכשר למקניא ביה, wofür die hebräische Fassung: זה שכותבין בשטרות וקנינא מפלוני בכלי הכשר לקנות בו, vgl. Maim., Hilchoth Mechira, V, 8, wonach unser Ms. erklärlich ist.

[2]) In Maim. כחוק וכחומר

[3]) Dies ist gemäss der Bestimmung in Maim. das. § 34, s. das.

[4]) So auch in den folgenden Documenten-Aufschriften, weil das Formular nicht immer Jahres- und Monats-Daten sowie die Aera ausschreiben will, daher hier die kurze Anweisung hinsichtlich der Chronol. אלתרך.

[5]) Hier ist das Ms. mangelhaft, da die halbe Zeile, welche den Beginn eines neuen Blattes bildet, abgerissen ist, die ersten vier Wörter ויתיבת u. s w. sind jedoch von uns enträthselt worden.

[6]) Da die Kethuba nicht wiederholt abgeschrieben ist, weist der Copist an, das Formular zu ergänzen. — Dieses Wiederverheirathungsdocument der Geschiedenen differirt von den uns bekannten drei Formeln des R Eliezer ha-Levi, R. Salomo (Resp. der Gaonim) und R. Eleasar bar Joseph, welche R. Mose Minz anführt und sämmtlich in נחלת שבעה § 16 abgedruckt sind.

III חדוש[1]) כתובה דמירכסא

יקול בעד אלתאריך .
בזמא דנן אמר לנא אנן סהדי דחתימין לתתא פל׳ בן פל׳ אתין ידי דאנא נסיבנא להדא פל׳ בת פל׳ בתולתא אנתתי בכתובה וקדושין ויתיבת בהדאי כמה שנין ויומי ואית לי ורשא מנה וכתובתה אידכסא לה ואמרו רבנן[2]) אסיר לאדם לשהות עם אשתו שנה אחת בלא כתובה והשתא בעיתי למכתב לה כתובה ככתובתה קמיתא דאירכסת ודין קיומה ביומא דנן[3]) בזכות אברהם אבונא . אך פל׳ בן פל׳ אמי לה לפל׳ בת פל׳ ונ׳ .

IV כתובת יבמה.

יתתאב אן יסטר מכאן אלנצוץ אלדי מן התורה לפי שאסור לכתוב שלוש תיבות בלא שרטוט[4]) . יקול בעד אלתאריך . במקום פל׳ איך פל׳ בן פל׳ דממאתא (!) פל׳ ארא לקדמנא וכך אמר לנא הוו ידעי רבנן דפל׳ אחי מן אבא שכיב וחי לרבנן ולכל ישראל שבק ובר וברת ידית[5]) ומחסין ומוקים שמא בישראל לא שבק ושבק ההיא איתתא די שמה פלונית בת פל׳ דממאתא פל׳ ואנא פל׳ בן פל׳ חזי לי מן אוריתא ליבמא יתה כדכתיב בספר אוריתא דמשה יבמה יבוא עליה ולקחה לו לאשה ויבמה ותביאת פל׳ דא ואיתיבמת לפל׳ בן פל׳ יבמה כמא דבעי לה בדיל לאוקמא לאחוהי מותנא שמא בישראל כדכתי׳ והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת ולא ימחה שמו משראל וכן (!) אמר פל׳ דנן ליכמתיה דאדוי לי לאנתו כדת משה וישראל ואנא[6]) במימרא דשמיא ונ׳ עלי מא כי אלכתובה . וכתיב אנא ליכי בכתובתיכי

---

[1]) Der Titel erklärt sich aus dem Umstand des Wiederabschreibens der verlorengegangenen Kethuba. Hinsichtlich כתובה דמירכסא vergl. Kethubot 57a, Anfang אירכם כתובתה (s. Aruch Completum VII, 277a). Die darauf beruhende Verordnung des Wiederabschreibens wird behandelt in Schulchan Aruch, Eben ha-Eser § 66. Vgl. Maimonides, Hilch. Ischuth, X, § 10.

[2]) Kethuboth das.

[3]) Hinsichtlich des Datums der niederzuschreibenden Kethuba s. Tur Eben ha-Eser § 66 Anf. im Namen des Baal ha-Ittur. In der bei uns üblichen Formel der כתובה דאירכסא (s. Nachlach-Schibah § 13) heisst es auch וזמן כתובתא קמייתא לא ידעינא וכתבנו לה כתובתא דא חלופי כתובתא קמייתא מיומא דנן.

[4]) Dies ist gemäss der halachischen Norm hinsichtlich des Liniirens der Ritualdocumente. Vgl. Maim., Hilch. Jibbum, IV, 35 und Hagahoth Maimuni, Buchstab. ת, woselbst die Quellen angegeben sind. Vgl. auch Aruch Completum VIII, 166 Art. שרטט.

[5]) In Maim., Hilch. Jibbum, IV § 32, wo die Formel von כתובת יבמין mitgetheilt ist und woraus in erweiterter Fassung unser Manuscript geschöpft, steht die L. A. ומורית. Aber das. § 31 ist die L.-A. יריה, s. weiter unten No. XII. Ueber fernere Abweichungen vgl. den Maimunitext das.

[6]) So wie im Formular No. I s. oben. Im Maimunitext fehlt dies.

דא מאתן וזין דכספא דאינן מזוזי כספא טבא עסרין וחמשה וזי דחאזו ליכי מרבנן דהוו כתיבין ליה בכתובתיכי דכתב ליך אחי בעלך קרמאה ושמעתיה כלתא דא והות ליה לאנתו ודא נדוניא דהגעילת פל׳ דא בך וכך דהגעילתבון לבעלה קרמאה ונסיבת יתהון ממה דשבק בעלה דשכיב ואגילת יתהון לפל׳ יבמה דנן ויהב לה במתנתא קמיתא כך וכך . ויתב עלי סביל כתובתהא אלאולי .[1]

V נוסח (הגט) [צ״ל מסירת המודעא][2] סביל דיך אן יחצרו אלשהדין ואלמטלק ובאתב אלנט ויתקדם אלמטלק אלי בין ידי אלכאתב תם יקריה אלמודע בחצרה אלשהדין . והו הדא: כל[3] מודעי ומודעי ותנאי ומודעי דמודעי ותנאי דתנאי דמסירין לדידי אנא פל׳ בן פל׳ וכל שום אחרן דאית לי על ניטא דפלונית בת פל׳ בין דמסירין בפומא בין דמסירין בלישאנא בין דמסירין בכתבא בין דידענא בהון בין דלא ידענא בהון בכולהון מהשתא הדרית בי ואתחרטית בי [lies: ביה] ובטילתינן דכל מודע באנפיכון וכל דברים שנורמין בשיתקיימו לבטל נט זה הרי הן בטילין ומבוטלין מעכשו קדמיכן בכל לישאני דאמרו רבנן דבטילין בהון מודעי ותנאי . . .[4] ויאבר כאתב אלנט אלקלם וילזמה . אלמטלק[5] דימלי עליה בלמה כלמה ויקול אנתא פל׳ בן פל׳ הוי לי ספרא וכתב ניטא לפלונית בת פל׳ ותהוי ידך כידאי ואית לך רשותא למכתב מן חד ניטא ועד כמה ניטי עד דימטי ניטא שלמא מצליא לי דא דפלונית בת פל׳ דתשתרי ביה לכל נבר . ויקול אלמטלק לאלשאהד אלאוו״ל אנתא פל׳ בן פל׳ הוי לי ספרא וחתום על הדין ניטא דמני אנא פל׳ בן פל׳ וכל שום דאית לי לפלונית בת פל׳ וכל שום דאית לה ותדוי ידך כידא׳ ואית לך רשותא למחתם ונ׳ ובד לך יקול לאלשאהד אלתאני .

VI נוסח הגט ודקדוק אותיותיו ומנין השטרין[6] .

בכך בשבא דדוא כך יומין לירח פלוני שנת אלפא ותשע

---

[1]) Auch im Text bei Maimuni ist hier der Schluss nur angedeutet mit den Worten: וכולי כשאר סופסי כתובות.

[2]) In unserem Ms. ist die Titelaufschrift נוסח הגט und das Wort נמ mit kleinerer Schrift, der Copist wusste nicht recht, welche Aufschrift er wählen sollte. Wir emendirten dem Inhalte gemäss מסירת המודעא, worüber vgl. Erach. 21b, Tur Eben ha-Eser § 134 und das. auch Schulchan Aruch E. h., vgl. Maim., Hilch. Geruschin, VI, § 20. — Dass gemäss unserem Ms. die מסירת המודעא (vor Zeugen) dem Schreiben des Scheidebriefes vorausgehen müsse, ist auch die Ansicht, welche R. M. Isserls (im Namen des R. Mordechai) vertritt, vgl. Sch. A. Eben ha-Eser das. § 3.

[3]) Die in Sch. Ar. E. h. das. § 2 urgirte Formel ist kürzer und einfacher.

[4]) Hier ist die eine neue Seite eröffnende erste Zeile abgebrochen und unleserlich. Die letzten vier Worte haben wir enträthselt.

[5]) Dieser Passus, den Ritus enthaltend, gehört natürlich nicht mehr zur מורא-Erklärung.

[6]) Dieser vorgeschriebenen Zeilenzahl (12) gemäss haben auch wir unser Ms. copirt. Die Formel stimmt mit der Fassung im Maimunitext überein. Vgl. Maim., Hilchoth Geruschin, IV, § 12. Die Vergleichung

מאה וכך שנין לשטרי[1]) במאתא פל׳ דעל בירא דמיא פלוני מיתבה ביומא דנן אנא פל׳ בן פל׳ העומד במקום פל׳ וכל שום אחרן וחניכא דאית לי ולאבהתי ולאתרי צביתי ברעות נפשי בדלא אניסנא ופטרית ושבקית ורתרוכית יתיכי ליכי אנת אנתתי פל׳ בת פל׳ העומדת במקום פל׳ וכל שום וחניכה דאית ליכי ולאבהתיכי ולאתריכי דהויית אנתתי מקדמת דנא וכדו פטרית ושבקית ורתרוכית יתיכי ליכי דיתיהוויין רשאה ושלטאה בנפשיכי למהך לדתנסכא לכל גבר דירתצביין ואנש לא ימחא בידיכי מן שמי מן יומא דנן ולעלם ודרי את מותרת לכל אדם ודן די יהוי ליכי מנאי ספר תרוכין ואגרת שבוקין וגט פטורין ---------- כדות ---------- משה ---------- וישראל
פלוני בן פלוני עד
פלוני בן פלוני עד

Hier folgt nun die rituelle Anweisung den Scheidebrief in Gegenwart zweier Zeugen zu schliessen und dann das Document den עידי מסירה auszufolgen. (ויסלם להא אלגט בחצרה שני עדים ובעד דלך יכתבו להא עידי מסירה)

VII עידי (sic) מסירה .

יקול בעד אלתאריך . ביומא דנן גירש באנפאנא אנן סהדי דחתימין לתתא פל׳ בן פל׳ ית אנתתיה פלונית בת פל׳ ויהב רשותא לספרא למכתב ולסהדייא למחתם וכתב ספרא גיטא וחתמו סהדייא עלוהי ואמטי פל׳ בן פל׳ דנן באנפאנא אנן סהדי דחתימין לתתא לידא דאנתתיה פלונית דא גיטא שלמא מצליא כתיב כדין וכמשפט והלכה בכל ענייניה ובכל אתותיה נטיר מכל מדעם ומכל מלי דמפסיל בהון גיטא וקבילת יתיה מניה באנפאנא בתר דאקרינא ית פלוני דנן פסוקא דגיטא ובטיל מניה כל מודעי ומודעי דמודעי ומודעי דנפקין מנו מודעי עד סוף כל מודעי ותנאי כתיקון חכמים ז״ל וקנינא מניה קנין שלם חמור נמור מעכשו בכלי הכשר לקנות בו בביטול כל מודעי ותנאי עד סופהון ומא דהוה קדמנא אנן סהדי כתבנא וחתמנא ויהבנא לפלונית דא למהוי בידה לזכו ולראיה בעלמא . ויכתבו אלשהוד .

---

der geringen Varianten überlassen wir dem geehrten Leser. Auch die rituell vorgeschriebene Anweisung, das ו in תרוכין, תרוכית und in כדו gross zu schreiben (Maim. das. § 13) ist im Ms. befolgt, nicht aber auffallender Weise im Worte שבוקין, wo das ו im Ms. nicht hervorgehoben ist. Auch ist das ה in למהך nicht besonders bemerklich gemacht (gegen den Ritus). Wohl aber sind die defecte Schreibung (דן, אגרת) wie die plene Schreibung der drei Jod in דיתיהוויין und דיתיצביין richtig eingehalten.

[1]) Die Zahl der Jahre ist nicht angegeben, wohl aber die Jahrhunderte (1900) der seleuc. Aera, was für die Feststellung des Alters des Ms. wichtig ist, da hieraus ersichtlich ist, dass unser Formular vom Ende des 16. Jahrh. (1900 Sel. = 1588) datirt.

VIII שליח (כבלה[1]) .

ביומא דנן אמרת לנא פלונית בת פל' קדמנא אנן סהדי דחתימין לתתא לפלונית בן פל' הוי לי שליחא וקביל לי ניטא שלמא מעליא מן יד נרושי פל' בן פל' ואית לך רשותא לקבלא מן חד ניטא ועד כמה ניטי עד דימטי ניטא שלמא מעליא לידאי והא את באתראי וידך כידאי ומא דהוה קדמנא כתבנא וחתמנא ויהבנא לפל' דא לזכו ולראייה בעלמא

IX קבלת ניטא .

ביומא דנן במקמנא אנן סהדי דחתימין לתתא מטא פל' בן פל' אזנדא דפלונית בת פל' ובעא ניטא מן פל' בן פל' (דנן) לאנתתיה פלונית דא משום דשויא יתיה שליח קבלה למסב לה ניטא מניה ואתרעי פל' דנן בעלה דאתתא דא בפל' דנן אזנדא והשתא איכתיב ניטא מן שמיה לפלונית דא וקבליה אזנדא דנן קדמנא ומא דהוה קדמנא אנן סהדי כתבנא וחתמנא ויהבנא לפלונית דא למהוי בידה לזכו ולראייה בעלמא .

X שליח הבאה

ביומא דנן אמטי באנפאנא אנן סהדי דחתימין לתתא פל' בן פל' לניטא שלמא מן פל' בן פל' ויהב יתיה לפלונית בת פל' נרושתיה דפל' בן פל' וקבילת יתיה פלונית דא באנפאנא משום דשליחא שוייה ומדאתעביד עובדא דנן קדמנא קמא פלונית דא אשתריית לכל בר נש ומא דהוה קדמנא אנן סהדי כתבנא וחתמנא ויהבנא לפל' דא למהוי בידה לזכו ולראייה בעלמא

XI שליח הולכה

ביומא דנן במקמנא אנן סהדי דחתימין לתתא אמר פל' בן פל' לפל' בן פל' הוי לי שליחא וקביל לה ניטא שלמא מעליא לפלונית בת פל' נרושתי מן שמי ואמטי יתיה לה את בעצמך משום דאת צריך למימר בפני נכתב ובפני נחתם וקביל פל' דנן עלוהי שליחותא דא באנפאנא ומא דהוה קדמנא אנן סהדי כתבנא וחתמנא ויהבנא לפלונית דנן למהוי בידה לזכו ולראייה בעלמא .

XII נוסח גט החליצה[2])

סבילה אן יחצר אלמחצר כמסה סוא אליכם וסליפתה ודאלך ביום לא בלילה וילכם אליכם נעלא להא סיזר פי רגלה אלימין ויסתקים קאימא הו וסליפתה וימלון עלה סליפתה אן תקול כלמה כלמה מאן

---

[1]) Ueber die auf diese Documente sich beziehenden rituellen Verordnungen siehe Sch. Aruch Eben ha-Eser § 140 und 154 Ende vom Buchstaben צז ff. an. Vgl. auch Maim., Hilch. Geruschin, VI, § 1 ff.

[2]) Hier wird, wie gewöhnlich im Ritual von Jemen der Formel die auf dieselbe sich beziehende Ritualbestimmung (und zwar in arabischer Sprache) vorausgeschickt. Das Ms. folgt den im Jad ha-chasaka

יבמי להקים לאחיו שם בישראל לא אבה יבמי . ותנמע האתין אלכלמתין אלאכרתין פי נכם ואחד לא אבה ובעד דלך תקול יבמי וימלון עליה הו אן יקול והו קאים לא חפצתי לקחתה ויקולו להא בעד דלך אנלמי ואכלעי נעלה פתנלם ותחל אלסיור ולא תדני בקדמה תם תנבד אלנעל בידהא מן נהת אלכעב פתכלעהא ותרמי בהא ובעד דלך תסתקים ותבאק [lies: ותבוק] בין ידיה וינזרון אליהא אלחכאם חתי יתבין להם אלבואק יצהר מן פמהא עלי אלארץ ויבצרהה בין ידי אליהם והו קאים תם ימלון עליהא אן תקול ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל והמא כלאהמא עלי חאל אלקיאם ויגיבו אלחאצרין בעדהא חלוץ הנעל חלוץ הנעל חלוץ הנעל ג' מראר . ובעד דלך יגוז לאליבמה תתווג במן שאת . תם יכתבו להא אלכמסה או ג' מנהם מחצר מא וצפנא יסמא נט חליצה . והדה נסכתה ביום פל' במקום פל'[1]) אנחנא דייני דמקצתנא חתימין לתתא במותב תלתה [lies: תלתא] כחדא הוינא יתבין בבי דינא וסליקת קדמנא לבי דינא[2]) פלונית בת פל' ארמלת פלוני וכן אמרת לנא הוו ידעי דאנא נסיבנא לפל' בן פל' והההוא פל' בן פל' בעלי מית וחיי לרבנן ולכל ישראל שבק וכר וברת ירית[3]) ומחסין ומוקים שמא בישראל לא שבק, והדין פל' בן פל' אחוהי[4]) מאבוהי דההוא פל' בעלי מותנא הוא[5]) ועליה אמיר מן אוריתא ליבמותי כמן אתון רבנן אימרו ליה אי צבי ליבמא יתי ייבם ואי לא יטלע לי קדמיכון רגליה דימינא ואשרי סניה מעל רגלוהי וארוק באנפוהי ואשתמודענוהי להדין פל' דהוא אחוהי דפל' מן אבוהי ואמרנא ליה[6]) אי צבית ליבמא יתה יבם ואי לא אטלע לה קדמנא רגלך דימינא ותשרי סינך מעל רגלך ותירוק באנפך ואנני ואמר ליה אנא צבי ליבמא יתה ומדאמר כין (!) קדמנא אקרינא ית פלוני דא מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל לא אבה יבמי וקרת לא אבה בנשימה אחת כהיכין (!) דאמרו דכירין לטב[7]) ותוב אקרינא יתיה לא חפצתי לקחתה ואטלע לה קדמנא רגליה דימינא ושרת סניה מעל רגליה ורקת באנפוהי רוקא דאתחזי לנא מפומא על ארעא ותוב אקרינא לפלונית

(Hilch. Jibbum IV) niedergelegten Normen. Vgl. auch Schulch. Ar. Eben ha-Eser, § 169.

[1]) In Maim. Hilch. Jibbum IV § 30, dem die Formel folgt, ist noch Monat, Jahr, Weltära und seleuc. Aera angegeben.

[2]) Fehlt im Texte Maimuni's. In den folgenden Zeilen jedoch ist bei Maimuni eine vollere Form, s. genau daselbst.

[3]) So auch bei Maim., s. jedoch oben Nr. IV, S. 546, Anmerk. 5.

[4]) Bei Maimuni heisst es: והדין פלוני אחוהי חזו ליבומי יתי כמן ורבנן אמרו ליה אי צבי ליבומי כו'.

[5]) Dies kommt bei Maimuni etwas weiter unten vor, u. z. wie folgt: ואשתמודענוהי לפל' דנא דאחוהי דפל' מיתנא מאבוהי הוא.

[6]) Bei Maimuni steht לי, soll aber heissen wie in unserem Ms. ליה.

[7]) Dieser Zusatz ist hier nicht im Platze und fehlt auch bei Maimuni.

כבה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל בבן אנחנא דייני וכל סבייא[1]) דהוו יתבין עמנא עגינא בתרה ואמרנא חלוץ הנעל הלוץ הנעל חלוץ הנעל תלתה זמנין ומדאתעביד עובדא דנן קדמנא שרינהא לפלונית דא למהך להתנסבא לכל גבר ואנש לא ימחה בידה מן יומא דנן ולעלם ובעת מנא[2]) פלונית דא ניטא דחליצותא דא וכתבנא וחתמנא ויהבנא לה לזכו ולראייה בעלמא כדת משה וישראל. ויכתמי נ' רגל או ה'[3]) וחכמה כסאיר אלכתב פי אלקשט ואלמחק ליס כאלנט אבל צריך לשרטט מקום הפיסוקים[4]) שהן מן התורה ולים היא תחתאג תמתין שלשה חדשים אחר שחלצה אלא מותרת להנשא מיד שאינה חולצת אלא אחר שלשה חדשים גמורים.

XIII בראה אלאמראה לבעלהא[5]).

ביומא דנן אמרת לנא אנן סהדי דחתימין לתתא פלונית בת פל' הוו עלאי סהדי וקנו מני מעכשו וכתובו וחתומו עלאי בכל לישאני דזבואתא והבו לפל' בן פל' כיד לא באונס ולא בטעו אלא בליבא שלמא ודעתא תריצתא דבצבי נפשי שויתי ית פל' בן פל' דהוה בעלי מלקדמת דנא שויתי יתיה אבזארא מכל מוהר ונדוניא ומתנתא קמיתא ודרתא ותוספתא ומווני וכל מא דאית לי בשטר כתובתי עליה שויתי יתיה אביזאר ופציתי ונקיתי יתיה וית ירתיה בתריה משום דאשתלימת כל מא דהוה לי מכל תנאי כתובה וכתובה נופא ולא אשתייר לי עלוהי ולא על ירתוהי בתרוהי לא לי ולא לירתאי בתראי ולא לכל דייתי מחמתאי מארבע רוחי עלמא לא דין ולא מימר ולא משמע ולא פיקר ולא שעבוד ולא דברים לא טענתא ולא ערערתא ולא תביעותא ולא שבועתא ולא הגעילת בית דין לא בדיני ישראל ולא בדיני אומי עלמא ושטרא דנן דלא כאסמכתא ולא כטופסי דשטרי בתר דבטילת פלונית דא מן שטרא דנן כל מודעי ותנאי כען אנן סהדי אמרינא לפלונית הנקי מניך על כל מא דכתוב ומפורש לעיל

---

[1]) Fehlt bei Maim.

[2]) Besser מינא wie bei Maim.

[3]) Maim. das. § 31 hat richtiger ומעידין עליו שלשה או שנים מן השלשה s. das. Maggid Mischneh.

[4]) Es ist soviel wie פסוקים, wie auch Maim. § 35 hat, dem der ganze Passus wörtlich entlehnt ist. Ueber die Schreibweise פ׳סוקים s. Kohut's Mansûr Al-Dhamâri's Hebrew Arabic Commentary cet. S. 27, Anmerkung 2.

[5]) Schuldfreierklärung der Frau hinsichtlich ihres Mannes. — Die Formel, wie sie hier gegeben ist, muss eine locale, d. h. unter den Juden in Jemen übliche gewesen sein, worauf auch das hier und in Nr. XV vorkommende אביזארא hinweist. Die bei uns gebräuchliche Formel des שובר על הכתובה (s. Nachlath Schibah § 19), ist wesentlich verschieden im Stil, obgleich in der Sache ähnlich. Ueber מחלה כתובתה לבעלה vgl. Schulch. Ar. Eben ha-Eser § 93, 9; § 105, 5; Maim., Hilch. Ischuth, XVII, § 19.

ואמרת הין קנו מני וקנינא מינה[1]) קנין שלם חמור נמור מעכשיו בכלי הכשר לקנות בו ושריר וקיים .

XIV שטר גביית הכתובה[2]) .

ביומא דנן עלת לקדמנא אנן בי דינא דחתימין לתתא אתתא חדא די שמה פלונית בת פל׳ ארמלתא דחיי פל׳ בן פל׳ ואמרת הוו ידעי רבנן דפל׳ בן פל׳ בעלי שכיב וחיי לרבנן ולכל ישראל שבק ואית לי עליה כתובה והא אנא בעיא דתתרשון יתי מנכסוהי דשבק כל מא דהוה כתיב עלוהי בשטר כתובתי כען אנן בי דינא קמנא על כתובתה דפלונית דא ואשכחנא כתיב בה כך וכך דינרין משבעא פל׳ וכיון דאתקים שטר כתובתה בדקנא על נכסוהי דפל׳ ושמנא לה מנכסוהי בכתרא אלין דכתיבין לעיל אחר פל׳ במצרניה או לבושין או מטלטלין מכל דאשתעבד מנפסוהי בשטר כתובתה וקבילת שומא בדיניא אלין די מפרשין לעיל בתר דמטא מהדוריה שומא לא יתיר ולא חסיר ואחריותיה איתמי וכל כך בתר דא נקטנא לה חפצא בידה ואשבענא ביה יתה כד אמרן רבנן[3]) הבא ליפרע מנכסי יתומין לא יפרע אלא בשבועה דלא מחלת כתובתה לבעלה ולא זבינת יתה ליה בטובת הנייה ולא אשתלימת מנה כלום ודלא כסיאת ודלא חפיאת מדי מדשבק בעלה פל׳ דנן כתיקון חכמים ז״ל ושטרא דנן לא כאסמכתא [ולא] כטופסי דשטרי ומא דהוה קדמנא אנן דייני כתבנא וחתמנא ויהבנא לפלונית דא למהוי בידה לזכו ולראייה בעלמא[4]) .

XV נוסח שטר[5])

מי שרצה למחול לאשתו שבועת האלמנה[6]) כך הוא : ביומא דנן אמר לנא אנן סהדי דחתימין לתתא פל׳ בן פל׳ הוו עלאי סהדי וקנו מני קנין שלם מזכשן וכתובו וחתומו עלאי בכל לישאני דזכואתא בצבי נפשי וברעות לבי כיד לא באונס ולא בשלו ולא בשנו ולא במרע אלא בליבא שלמא ודעתא תריצתא דקא שויתי מעכשו ית

---

1) Dieser Passus ist nicht gemäss der halachischen Norm, wonach ein Verzichtleisten auf die Kethuba keine Kaufprocedur erfordert, vgl. Maim. am letztgenannten Ort, und Hilch. Mechira V, § 11; Schulch. Ar. Ebenha-Eser § 105, 5. Auch Zeugen sind nicht nöthig, s. das.

2) Vgl. über das Sachliche dieses Formulars die halachischen Bestimmungen Schulchan Ar. Eben ha-Eser § 100 ff. und die das. angegebenen Quellen.

3) Gittin 34 b f. u. die Parallelstellen das.; Maim., Hilch. Ischut, XVI, § 18; hinsichtlich von נקימת חמץ das. § 10, vgl. auch Mair., Hilch. Malweh we-Loweh, XIV §§ 1. 2.

4) Die bei uns übliche Formel der Kethuba-Einforderung ist nachzulesen in Nachlath Schibah, § 17.

5) Zu ergänzen ist das Wort מחילה.

6) Ueber die halachischen Bestimmungen hinsichtlich dieser Schwurentlastung vgl. Schulch. Ar. Eben ha-Eser § 98. In Nachlath Schibah § 18 sind zwei Formeln (verschieden von der unseres Ms.) angeführt, siehe das. und im Tur Eben ha-Eser § 98.

אנתתי פלונית בת פל׳ וכאה ונקאה ממומתא דמחייבא ליתמי מחמתאי בתר מפטר לבית עלמאי היא אביזארא[1]) מינה ולית להון לא חרם ולא שבועתא ולא כל דייתי מחמתאה בין בסתם בין במפרש ולית להון עלה טענא בעולם ואית לה למנבי שטר כתיבתה בלא שבועה מבא דשבקת מקרקעי ומטלטלי ובטילית מן שטרא דנן כל מדעי ומידעי דמודעי עד סוף כל מודעי ותנאי ושטרא דנן לא באסמכתא ולא בטופסי דשטרי בעין אנן סהדי קנינא מן פל׳ דנן לפלונית דא קנין שלם חמור נמור מעכשו בכלי הכשר לקנות בו .

XVI קיום השטרות

סביל[2]ה) אן יחצרו שלשה בית דין ויכתבו שהאדתהם בעד אן יסמעו אלשהאדה מן פם אלשהאדין . . . וערפו כטוט אלשהוד פי אלשטר או אדי קאסו בית דין כטוט אלעדים פי אלשטר אלי כטוטהם פי שטרות אחרות מקיומות — והדה נסכה אלקיום

במתב תלתה כחדא הוינא יתבין אנן בי דינא דחתימין לתתא אתקיים שטרא דנן קדמנא דנוסחוהי וסהדוהי כתיבין לעיל מקיום זה או מאחורי שטר זה דאינון פל׳ בן פל׳ ופל׳ בן פל׳ בתר דאתו תרין סהדייא אלין והעידו על כתב ידם שהוא זה ושהם עדים בדבר זה ובתר כין (!) אכשרנוהי לשטרא דנן וקיימנוהי כדחזי . ואן[3]) נירהם אלדי ערף שהאדתהם פי כתב בתר דאתו תרין סהדין והעידו על כתב ידי עדים אילו ואן הם אתנין מן אלמקיימין אלדי ערפו כטוט אלשהוד ואלתאלת לם ישרף כטהם פי כתב בתר דאסהידו תרין מננא אנן בי דינא באנפי תליתאה על כתב ידי עדים אלו שהוא זה ובתר כין (!) חתמנא אנן תלתה בי דינא על שטרא דנן ואכשרנוהי וקיימנוהי כדחזי וישהדו ג׳ בית דין פי דלך אלשטר .

Noch sind zwei in arabischer Sprache geschriebene Documentformulare (hinsichtlich מכירת החצר או הקרקע und כתאב אלמקולה) mittheilenswerth. Sie sind Nr. XVI vorangestellt, sollten aber dieser Nr. nachfolgen, da durch diese Actenstücke civilrechtliche Angelegenheiten erörtert werden. Sollten mir Musse und Gesundheit von dem Gnadenverleiher gegönnt werden*), werde ich auch diese sehr interessanten beiden Formulare (mit Uebersetzung, vielleicht auch Transscribirung in arabischen Charakteren) hier der Gelehrtenwelt unterbreiten.

---

[1]) Vgl. oben in Nr. XIII S. 551, Anm. 5.

[2]) Wie gewöhnlich schickt das Manuscript hier die Ritualbestimmungen dem Formular voraus. Ueber diese Bestimmungen ist nachzulesen Schulch. Ar. Choschen ha-Mischpat, § 46. Ueber die verschiedenen Fassungen der אשרתא דריני wie sie bei uns üblich sind, vgl. Nachlath Schibah, § 26 und die Quellen daselbst.

[3]) Dies ist erklärlich aus Maim., Hilch. Eduth, VII § 6, vgl. auch Sch. Aruch Choschem ha-Mischpat § 46, 29.

*) *Leider ist es dem Verklärten (vgl. Jahrg. 38, S. 440) nicht mehr beschieden gewesen, diese Zusage zu erfüllen. M. Br.*

Chajjim b. Mose Katzenellenbogen und die zweite Judenschlacht von Lublin.

Von

Prof. Dr. **David Kaufmann.**

Dem Sammlerfleiss Abraham Josef Salomo Graziano's, dem Nichts gleichgiltig erschien, was auf jüdisches Wissen und Leben Bezug hat, verdankt die jüdische Geschichte so manchen Stein, den einst die Bauleute verschmäht haben. Voll offenen Sinnes für alle Erinnerungen und Zeugnisse des Gemeinde- und Gelehrtenlebens seiner Zeit, hielt er selbst einen Empfehlungsbrief, den ein fahrender Mann ihm vorlegte, nicht für zu geringfügig, um für seine Sammlungen ihn in Abschrift zurückzubehalten, so recht eine Cisterne im Sinne der Alten, die keinen Tropfen verloren gehen lässt. Als daher der unglückliche Arzt Chajjim b. Mose Katzenellenbogen aus Lublin, Hilfe suchend, auch nach Modena kam, schrieb Graziano den Brief sich ab, auf Grund dessen der arme Wanderer sich bei ihm einführte. Den die Heimat verjagt und vergessen hat, sehen wir so in Italien zu geschichtlicher Erinnerung aufgezeichnet und als Zeugen für die Märtyrerscenen von Lublin festgehalten.

Es fehlt auch sonst nicht an Nachrichten, in denen ein Nachhall des Entsetzens, das die Greuel der zweiten Verfolgung durch die Kosaken in Lublin hervorgerufen haben, auf uns gekommen ist. In den Rechtsgutachten des mährischen Landesrabbiners Menachem Mendel Krochmal Nr. 103[1] und R. Abraham Samuel Kaidenowers Nr. 24 ist von dem Gemetzel zu lesen, das den Rüsttag des Laubhüttenfestes des Jahres 1655 tief und unvergänglich in das Gedächtniss der Gemeinde Lublin eingegraben hat. Näheres und noch Ergreifenderes hat uns ein Augenzeuge, Samuel Auerbach, der Sohn des Märtyrers David, überliefert[2], der uns auch das Andenken jenes so grausam hingeopferten Blutzeugen Abraham b. Jehuda aus Lublin erhalten hat, den die Unholde aufspiessten und einen Tag

[1] Vgl. N. Brüll in אוצר הספרות, ed. Gräber, S. 482 n. 4.
[2] Zunz, Litteraturgeschichte S. 439, N. Brüll das. 483.

lang Blut und Leben verströmen liessen. Der Unglückliche war nur Einer von Vielen, die in dieser im Laufe von sieben Jahren zweimal so furchtbar heimgesuchten Gemeinde die grauenhafteste aller Todesarten erdulden mussten. Das war die zweite, die „neue" Judenschlacht von Lublin.

Unter den Opfern, welche die Kosaken sich ersehen hatten, lernen wir jetzt auch Chajjim b. Mose[1] Katzenellenbogen kennen. Er hatte als Arzt, wie es auch sein Vater gewesen, eine angesehene Stellung in der Gemeinde sich errungen, die der seltenen Vereinigung von rabbinischer Gelehrsamkeit, weltlichem Wissen und unabhängigem Wohlstand gern Aemter und Ehren verlieh. Was zu plündern war, das hatte die Gier der Raubgesellen bereits verschlungen. Jetzt galt es nur noch das Leben des aller einst reichen Habe bereits ganz entblössten Mannes. Da nahte in der Gestalt des Gutsherrn von Zamošč, das acht Meilen von Lublin entfernt liegt, der Retter. Sechs Stunden hatten die Würger ihrem Opfer Zeit gegeben, die Auslösungssumme, die sie durch sein weithin geehrtes Haupt noch auszupressen gedachten, zur Stelle zu schaffen. Wenn die bangen Stunden dahingegangen waren, ohne dass das Geld in ihren Händen war, dann sollte dem Arzte und seiner Familie der Tod durch das Schlachtmesser zu Theil werden, dort, wo sie einen grossen Theil der Gemeinde bereits hingeschlachtet hatten, in der öffentlichen Schlachtbank der Stadt. So hatte der Erlöser aus Zamošč Katzenellenbogen und die Seinen aus dem Rachen des Todes herausgeholt. Chajjim b. Mose, seine greise Mutter, drei Brüder, drei Schwestern und noch andere Verwandte, wurden ausgelöst und nach Zamošč in Sicherheit gebracht, wo sicherlich der bekannte Arzt aus Lublin kein Fremder war. Zwanzigtausend .... hatte die Loskaufssumme betragen, für die jetzt der völlig verarmte Mann aufkommen sollte.

Kaum war der furchtbare Winter in Todesnöthen dahingegangen, denn auch vor den Mauern von Zamošč lauerten gierigen Wölfen gleich Kosaken und Moskowiter, als Chajjim b. Mose sich aufmachte, die Mildthätigkeit seiner Glaubensgenossen anzurufen und flüchtigen Fusses fremde Länder aufzusuchen, die von solchem Jammer verschont waren und bereit sein würden, verfolgten Brüdern hilfreich beizustehen. In Lemberg liess er die Wahrheit der Angaben, die das Herz

[1] Vgl. die Stammtafel in L. Löwenstein's Geschichte der Juden in der Kurpfalz.

seiner Wohlthäter öffnen sollten, sich bescheinigen. Es war ein kurzes, aber ein vielsagendes Zeugniss, das ihm auf die Wanderung mitgegeben wurde. Der jetzt an fremde Thüren zu pochen gezwungen war, hatte selber Wohlthaten aus begüterter Hand zu streuen vermocht. Es war der Sohn des Arztes und durch seine Meisterschaft im rabbinischen Schriftthum mit dem Gaontitel geschmückten R. Mose Katzenellenbogen, selber ein ausgezeichneter Mann, ein Heiliger beim Leben, ein wandernder Märtyrer.

Die ihm diesen Namen beizulegen sich nicht besannen, waren aber selber unverdächtige Zeugen der erlesensten Art. Da stand keines Geringeren Name an der Spitze als der R. Josua Heschel b. Jakob's, dieses Heros eponymos talmudischen Wissens und Scharfsinns, dessen beim Leben bereits fast einzigartigen Ruhm Schüler aus allen Weltgegenden zu verherrlichen und zu verbreiten nicht müde wurden. So war er denn auch mit der Heerde versprengt worden, der Hirt von Lublin, und im Frühjahr 1656 noch in Lemberg, an der Schwelle noch jener Wanderung, die ihn nach Mähren und nach Wien gebracht hat[1]), wo ihn in Abraham Hecht's, seines Schwiegersohns, Hause gastliche Aufnahme erwartete. Ein Fünkchen hellen geschichtlichen Lichtes endlich aus der von Sagen und Vermuthungen umdunkelten schwersten Zeit des ausserordentlichen Mannes! Neben R. Heschel erscheint der Name R. Jekuthiel Salmans b. Arje's oder Löb's[3]) in der Reihe der Unterschriebenen. Als Dritter und Letzter tritt uns Jochanan Baruch b. Simcha entgegen, selber Arzt und der Vater des nachmals unter dem Namen Simcha Doctor bekannten Namensträgers des Grossvaters und eines zweiten Arztes Namens Eleasar[4]), der berühmte Vertreter jener Familie von Aerzten, von denen Jakob b. Jona bereits am 11. Juni 1687 an der Universität Padua den medicinischen Doctorgrad errang.

Italien, wohin Katzenellenbogen sich wendete, war damals das gelobte Land aller Verfolgten und Hilfefuchenden[5]). Unaufgefordert und aus freien Stücken, hatten die Gemeinden sich zusammengethan, um Gelder für die Loskaufung der

---

[1]) Ch. N. Dembitzer כלילת יפי II, מה b ff. L. Landshuth תולדות אנשי השם S. 70.

[2]) Kaufmann, Monatsschrift 37, 381 n. 4.

[3]) Bei S. Buber, אנשי שם fehlt dieser Name.

[4]) S. Buber a. a. O. S. 32 Nr. 73, 88 Nr. 212, 215 Nr. 544.

[5]) Vgl. D. Kaufmann in Revue des études juives XXV, 202 ff.

gefangenen und von Ort zu Ort geschleppten polnischen Glaubensbrüder zu sammeln. Das hinderte aber nicht, dass auch Einzelne, welche die Schicksalswoge aufgehoben und an die gastlichen Gestade des von so grausamen Verfolgungen verschonten Landes getragen hatte, eine menschenfreundliche Aufnahme fanden. Samuel Meldola von Mantua sehen wir zuerst seinen Namen theilnehmend und weiterempfehlend auf den Brief des Unterstützung Verlangenden setzen. Abraham Josef Salomo Graziano selber empfiehlt ihn zweimal mit warmen Worten. Mose Zacut, damals in Venedig, der warme Freund Polens, der auf dessen Talmudschulen den Grund seiner Gelehrsamkeit gelegt hatte[1]). Nicht jeden Augenblick, wie er in seinem von geistvollen Wortspielen und überraschenden Umwendungen bekannter rabbinischer Sätze schillernden Sprache sagt, ereignet sich solch ein Wunder an Unterstützungswürdigkeit, wie dieser ansehnliche durch Abstammung und Eigenwerth gleich ausgezeichnete Mann sie darstellt. Abraham Ortona, der Rabbiner von Verona, auf den Blättern des jüdischen Schriftthums dauernd eingezeichnet, schliesst den Reigen der preisenden Stimmen, deren vereinigtem Einflusse es sicher auch gelungen ist, den so ungewöhlich warm empfohlenen Mann an das Ziel seiner von Seelenangst um die in Haft gehaltene Familie beflügelten Wünsche gelangen zu lassen.

ב״ה

ממלכת כהנים, גוי קדוש שומר אמונים, היושבים על גרם המעלות וכו׳ אותותינו אלה יאירו ויזהירו כזוהר טוהר הרקיע מול הדרת רוממות תפארת מעלתכם לעורר כ״ת בהתעוררות נמרץ בעסק מצוה רבה כי הנה מוטף ביקף אלינו איש חיל רב פעלים האלוף המרומם והתורני הקדוש כמוהר״ר חיים רופא בן הגאון מהר״ר משה רופא וצ״ל ממשפחת קצינאלין בוני״ן ותארותו בתוארי׳ אלו לפי שקדש שם שמים ברבי׳ יען היה בהריגה חדשה בערב סוכות שנת תי״ו בק״ק לובלין עיר ואם בישראל שהרגו כמה וכמה אלפי׳ מישראל, מהם נהרגו, ומהם נשחטו, ומהם נשרפו יחד אבות ובני׳ ובנות, וזה הנכבד הקדוש כמוהר״ר חיים היה בתוך ההפיכה, והיה עשיר גדול כאשר שמענו וראינו וגולו ממנו כל הנמצא לו, והוא ויתר הפליטה שנשארו בעיר ההיא היו רוצים הפוחזים והריקים להרוג אותם ונתנו להם ומן רק שש שעות עד שיתנו ממון בעדם ואם לא יתנו או יוציאום למקום ששוחטים הבהמות, וישחטום, וה׳ נתן חן ורחמים בלב שר המקום והעם אשר בעיר ומאשטץ רחוק מלובלין ח׳ פרסאות, ונתנו בעדם עשרים אלף רימליש והוליכום בעיר ומאשטץ, ועכשיו הם שם במעור ובמעוק, ובכל

[1]) S. Monatsschrift 39, 43 n. 2.

יום ויום באים השונאים הריקים והמושקוביטר ומסביבים את העיר והשר ואנשי העיר אינם מניחים לצאת מן העיר בעבור החוב שחייבים להם, ובתוך המצור והמצוק הג"ל למהר"ר חיים רופא הג"ל יצ"ו אמו, וג' אחים, וג' אחיות, וקרובים אחרים וכל פריונם מוטל עליו כי אין להם נואל וקרוב ממנו וכו' בק"ק לבוב החותמים יום ג' ד' אדר תמ"ז לפ"ק, נאם המרוד ידושע הגקרא העשיל בן הגאון מהר"ר יעקב זצ"ל אב"ד מק"ק לוב"לין.

יקותיאל זלמן ר' אריוש מלבוב.

ונאם יחזקן ברוך בכמהר"ר שמחה רופא וצ"ל.

המרחם ירוחם ואין להאריך לזרז במצוה רבה זו הצעיר שמואל מילדולא רופא, חותם פה מנטובא ס' את בריתי שלו' תי"ז לפ"ק.

כל שהוא עיקר, באיש חיל מעלת הרופא הזה, ועמו טפי"לה דתלו ביה טפלי טובא, מברך אדם על העיקר, ויפריש מממונו ויקח את ברכתו ונדבתו, ככל אשר ידבנו לבו לתת לו, כי הוא מקיים ימצא חיי"ם צדקה וכבוד ברדוף צדקה וחסד לעת השתא, דאתון דדין כאתון דדין, החכם כמהר"ר חיים הרופא נר"ו ממשפחת קצ"נאלי בונן קמתי ועמדתי לקראת ה' בגבורים כי כן צוה לי אח"י בריעות, ורא"ש בחכמה ובמנין, : דאויל וומיר מילי דלא הניין, הצעי' אברהם יוסף שלום בכמה"ר מרדכי נראציאנו וצו"ל, פה מודינא שנת תי"ז לפ"ק, ס' אלה מסעי בני ישראל :

חתימה מקבוץ ויניציאה וחתימתי אי"נ

כל דמפיק ולא מפסיק לדחיק ואתי מרחיק ומה גם לאיש נדול ונכבד כוה יקרא אל אלוה ויענהו, כי לאו כל שעתא ושעתא מתרחיש נשא(ו) ונעלה בר אבהן ובר אוריין כמוהו, לכן קומו השרים משכ"ו וקחו לכם זכות מעשה רב אשר הקרה ה' לפניכם, להיות ל"ו לעזר, ול"ו להועיל בכל עוז, ובמנה ראויה להתכבד, כי ראוי ומחוק הוא לכל דבר שבקדושה תורה וגדולת מעשים בו נועדו חבר"ו יחדיו — נאם הצעיר משה בכה"ר מרדכי זכות וזלה"ה.

אוקירו לאסיא דין דשני מובא. עד דלא תצטרכו ליה מבר נש דמחיתו מעומה וחרפתו מרובה ווהו שאמרו מלח ממן חסר ואמרי לה חסד, אשרי איש ירא את ה' הג"ל, ואשרי יולדתו, שבא לכאן ותלמודו בידו כי הציל נפשו מעבור בשלח, ועניים האומללים מחזק מהם יפתחו שערים ויבאו במלון מ' כת"ר ותנו לו מפרי ידיו, ויהי ח"ן ד' עמכם וימלא שפע אסמיכם, או"ם : כדדכי איש בער לא ידע חיתא דקצרי, דלא אסר ולא שרי, הצעיר אברהם יוסף שלמה בכמה"ר מרדכי נראציאנו וצו"ל פה מודינ"א בס' החלצו מאתכם אנשים לצ"בא שנת תי"ו לפ"ק —

אם כל האדם כותב ומרבה לספר בשבחן של בריות, הלא זה הוא דבר מדיני במבע לכל בעל שכל, ק"ו בנו של ק"ו, אל המחוייב יותר בפי ערכו ואיכותו עדי פי איש ישמיע קול תהלתו, וכבוד והדר יעטרוהו, כואת וכואת בחכם לבב ואמיץ כח, וע"כ האיש הלזה ההולך לפני הדרת יקרת מעכ"ת רבו עליו ריעים ואהובים לחכמה בעדי ראייה לדבריו, איה מקום כבודו, בקהלות הקדש אחינו שבפולונייא

והוא נשאר מיתר הרופאים, מן הנופלים בגוירות, כי משמים הביט ה' לרחם עליו, הן היום הקריב את עצמו, וממקומו הוא יפן לרחמי מעכ"ת בהראותו את עושר כבוד מלכותו, וחכמה ודעת ויראת ה' היא אוצרו, נא התכבדו מכובדים במעשה הצדקה לתת לו מנה יפה, והיה עלהו לתרופה, ממכת השביה, ובכן תשאו ברכה מאת ה' וצדקה מאלקי ישעו, המדבר בצדקה, הצעיר אברהם אורטונא חותם פה ק"ק וירונ"א, פ' זאת חקת.

Daten zur Einwanderung ungarischer und polnischer Juden nach Schlesien.

Von

Dr. **Max Pollak.**

Ein ungarischer Schriftsteller sagt, die Juden haben es in Ungarn und Polen stets gut gehabt, denn Ungarn wie auch Polen waren ein „paradisus Judaeorum". Wohl war die Lage der Juden in Polen und besonders in Ungarn eine verhältnissmässig bessere, als anderwärts, allein ein Paradies der Juden war Polen und Ungarn nur in dem Sinne, dass sie hier wie dort aus dem Paradiese verjagt wurden und das Flammenschwert des Cherub ihnen den Eingang zum Paradiese verschloss. Aus Ungarn wurden die Juden zwei Mal vertrieben. Wir halten dabei bloss die allgemeinen und nicht die partiellen Vertreibungen vor Augen. Zum ersten Mal unter Ludwig dem Grossen (circa 1360)[1] und zum zweiten Male nach der Schlacht bei Mohács (1526). Sowohl bei der ersten als auch bei der zweiten Vertreibung mussten die Juden in Polen mit ihren ungarischen Brüdern mitleiden. Denn derselbe Ludwig der Grosse wurde später König der Polen, und nachdem seine Bekehrungsversuche bei den polnischen Juden ebenso misslungen waren, wie bei den ungarischen, wollte er sie dort auch des Landes verweisen[2].

Im ersten Viertel des. 16. Jahrhunderts können wir ungefähr dieselbe Wahrnehmung machen. Damals wurden die polnischen Juden wiederum in Mitleidenschaft gezogen. Wir bemerken im Gewebe der polnischen Geschichte, wenn auch nicht denselben, so doch einen ähnlichen Einschlag, wie in dem der

---

[1] S. Kohn S., A zsidók története Magyarországon, 134 ff.
[2] Kohn a. a. O.

ungarischen Geschichte. Hier in Ungarn herrschte Ferdinand I, ein Enkel jenes Fürstenpaares, das in Spanien durch die grausamen Judenverfolgungen sich für alle Zeiten einen herostratischen Ruhm erworben hat. In Polen aber regierte damals eine Nichte desselben Fürstenpaares, des katholischen Ferdinand und seiner Gemahlin Isabella, die Königin Bona, zweite Gemahlin des polnischen Königs Sigismund [1]).

Unter Ferdinand I. wurden die Juden aus Ungarn verjagt. In Polen hatten sie ebenfalls viel zu leiden. In Posen wollte man sie aus der Stadt ausweisen, in Krakau nicht minder. Im Jahre 1532—34 wurde die Judenfrage im Reichstag per longum et latum verhandelt, und Viele sprachen sich für die vollständige Ausweisung aus [2]).

Die Juden fühlten sich gewiss unbehaglich in Polen. Viele mochten freiwillig den Wanderstab ergriffen haben. In Ungarn drückte man ihnen diesen Stab mit Gewalt in die Hand. Nach der Ausweisung unter König Ludwig gewährte ihnen Oesterreich und Böhmen Aufnahme, nach der Ausweisung unter Ferdinand I. zerstreuten sie sich nach allen Ecken und Enden der Welt.

Wie die Urkunde [3]), die ich hier zum Abdrucke bringe, zeigt, flüchteten sich Viele nach Schlesien, besonders nach den Herzogthümern Oppeln und Ratibor. Ihre Zahl muss so gross und ihre Concurrenz auf dem Gebiete des Handels muss den Einwohnern so lästig gewesen sein, dass sich der Bischof von Breslau, Jacob von Salza, veranlasst fühlte, am 10. October (feria secunda post sancti Dionysii) des Jahres 1535 aus Neisse ein Schreiben an seinen Collegen Johann, Bischof von Wien und Coadjutor von Wiener Neustadt, zu richten, worin er ihn ersuchte, er möge seinen Herrn, wohl den König, überreden, dass er sie von diesen „schädlichen räuberischen, wucherischen" Juden befreie, weil diese „überaus stinkende Nation" allzuschwer auf den Städten der Herzogthümer Oppeln und Ratibor laste.

Die Urkunde hat folgenden Wortlaut:

Paratam complacendi voluntatem, cum amica nostri commendatione, Reverendissime in Christo pater, Domine et amica observande, Magna Instantia proponi nobis fecerunt in-

---

[1]) S Grätz: Geschichte B. 9. S. 60.

[2]) Grätz: a. a. O. 431, S. 1.

[3]) Original im Stadtarchiv zu Oedenburg Lad. XLVIII et J. J. Fasc. I, Nr 43.

colae Civitatum in ducatibus Opoliensi et Ratiboriensi Sacratissimi Domini Romanorum etc. Regis, Domini mei gratiosissimi hereditarii subditi: quod praeter ea mala, quibus a diffidatoribus et praedonibus ex Hungaria et Polonia indesinenter interceptione commerciorum variis modis afficiuntur, etiam per cohabitantium sibi Judaeorum iniquas fenebres et monopoliticas negociationes, a multis annis quam plurimum damnorum et detrimenti eis illatum esset: ita ut propter illorum quaestum et avaritiam non solum rarissime quisquam eorum aliquid facultatum parare sibi potuerit verum etiam bona eorum pars, per talia facultatibus exhausti ad inopiam redigerentur, certa exspectatione subsecuturae vastitatis non tam ipsis, quam regiae quoque celm̄(?) damnosae: Et idcirco summopere a nobis contendendas petierunt, quo illis intercessione et suffragio nostro, apud Reverendissimam Dominationem Vestram adessem, ut eo facilius apud regem Sacratissimum relegationem tam damnosi et pernitiosi generis hominum, Vestrae Reverendissimae Dominationis accedente authoritate impetrare possent. Nos vero, quum eos valde confidenter animadverteremus, multum eis commentationem nostram apud Reverendissimam partem Vestram profuturam, petitionemque eorum satis aequam et honestam esse videremus; quippe qui subditos quoque Ecclesiae nostrae illis confines, mali et damnificationis huius modi cum justa quadam indignatione, non esse immunes sentiamus: ut nequid de reliquis huius proviniciae hominibus commemoremus, non potuimus non querelis afflictorum virorum commoveri. Itaque Reverendissimam Dominationem Vestram, tanquam singularem oppressorum patronum et defensorem, diligenter rogamus (quod quidem sine Molestia eius fiat) dignetur ea, apud Dominum meum gratiosissimum in Causa ista pro authoritate sua, qua: suadendo atque cohortando pollet plurimum, intercedere, quo non modo praedictorum ducatuum oppida, verum etiam quatenus fieri potest, reliquae etiam istius terrae partes, detrimentoso hoc rapacium et foeneratorum Judaeorum genere repurgentur atque liberentur. Credat nobis Reverendissima Potestas Vestra non minimo malo provinciam nostram exoneraturum quum ex ea sordidissimam hanc gentem, qua potissimum Opoliensis et Ratiborensis Ducatus pro ceteris sunt referti, relegarit, Id una Nobis cum supradicti Cives, praeterquam quod eis haec praecipue ad Christi gloriam tum etiam Regiae Majestatis splendorem, subditorumque eius incrementum spectat, de Reverendissima Dominatione Vestra promereri studebunt, Cui nos uti amico nostro observando amica

commendamus. Datum Nisse feria secunda post Sancti Dionysii Anno Domini 1535. Jacobus Dei gracia etc. Episcopus Wratislaviensis. Doctoris Joannis Langj Silesii manu exaratae Litterae.

Ab Exteris.

L. S. Reverendissimo in Christo patri et Domino, Domino Johanni Episcopo Viennensi et Coadjutori Neustadtensi Domino et Amico Nostro observando.

Besprechungen.

מ ד ר ש ז ו ט א של שיר השירים איכה וקהלת על פי כתב יד מצוצר הספרים של די ראסטי בפארמא קובץ 541 עם נוסחא שניה של מגילת איכה נ"כ עפ"י כתב יד די ראסטי קובץ 261 תלידים נלוה ילקוט שמעוני על איכה מסודר בסדר נכון עם השרות ותקונים ומראה מקומות ומבוא בראש הספר ממני ש ל מ ה ב א ב ע ר מלכוב. Auch unter dem Titel: Midrasch Suta. Hagad. Abhandl. über Schir ha-Schirim, Ruth, Echah und Koheleth . . . herausg. v. Sal. Buber. Berlin, 1894. XXII u. 172 SS. 8.

Herr Salomon Buber, dem die jüdische Gelehrtenwelt den Abdruck so manches agadischen Werkes verdankt hat jetzt unter den Auspicien der Mekize Nirdamim aus einer Parma-Handschrift eine neue Midraschim-Sammlung unter dem Titel Midrasch Suta herausgegeben. Wie alle Arbeiten des Herrn Buber, die uns aus Handschriften Neues zusammentragen, wird auch dieser Midrasch Suta jüdischen Gelehrten willkommen sein. Allein gerade der Umstand der weiten Verbreitung seiner Arbeiten erfordert es, dass seine Editionen einer sorgfältigen Prüfung unterzogen werden. Es ist dies um so nöthiger, als Herr Buber in den letzten Jahren leider eine gewisse Eilfertigkeit in seinen Arbeiten verräth, die der Wissenschaft keineswegs zu Gute kommt. Bedauerlicher Weise machen sich die Spuren dieser Hast auch in seiner neuesten Veröffentlichung bemerkbar.

Ich will hier vorausschicken, dass der Midrasch zu Schir ha-Schirim, der die ersten 41 Seiten von Herrn Buber's Midrasch Suta einnimmt, von mir — Text und ein Theil der Noten — in der Jewish Quarterly Review (Bd. VI und VII) erschienen ist. Als ich nämlich im Jahre 1893 nach Italien ging, setzte ich mir nach de Rossi und anderen Catalogen eine Liste auf von den in diesem Lande zu untersuchenden Manuscripten. Neben Mischnah- und Ritualwerken, die mir für meine Aboth-Studien erforderlich waren, bildeten die Midraschim den Hauptgegenstand meiner italienischen Untersuchungen. Ich brauchte dieselben vorzugsweise für Parallel-Stellen für die Herausgabe des Midrasch ha-gadol, dessen Druck sofort nach den Ferien beginnen wird. Cod. de Rossi 541 war einer dieser Midraschim. Das ist die Geschichte meiner Bekanntschaft mit dieser HS. Es handelt sich demnach, wie der Leser sieht, um eine Prioritätsfrage zwischen Herrn Buber und mir. Prioritätsfragen aber sind langweilig, und ich möchte den Leser nicht mit Privatangelegenheiten belästigen, die zuweilen zu persönlichen Erörterungen führen müssten. Ich werde darum nur streng sachlich referiren.

Zuerst ein Wort über Herrn Buber's Einleitung. Wenn je bei der Herausgabe eines alten rabbinischen Werkes die Zusammenstellung der

Citate aus demselben bei älteren Autoritäten, erwünscht, ja geboten war, so war es bei dieser Midraschim-Sammlung, speciell bei dem in derselben enthaltenen Agadath Schir ha-Schirim der Fall. Denn nicht nur ist diese Agadah Jahrhunderte lang der Welt völlig unbekannt geblieben, sondern auch das einzige Exemplar, in dem sie auf uns gekommen ist, ist leider von einem sehr nachlässigen Abschreiber angefertigt worden, so dass viele Stellen bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt sind. Jede aus derselben citirte Stelle hat daher nicht nur ein gewisses bibliographisches Interesse, sondern besitzt auch einen bestimmten philologischen Werth, indem sie öfter abweichende bessere Lesarten darbietet. Unerklärlicher Weise fand es Herr Buber, der sonst in seinen Einleitungen etwas sehr ausführlich zu sein pflegt, für gerathen, gerade in der Einleitung zu diesem Midrasch sich einer gewissen Kürze zu befleissigen. Von den Autoren, die die Agadath Schir ha-Schirim mit oder ohne Namen citirten, sind es folgende wichtige Kadmonim, die Herr Buber unbeachtet gelassen hat: Die Paitanim und ihre Ausleger, R. Tobia b. Elieser, den Verfasser des Lekach Tob, Raschi, R. Moses aus Tachau, R. Eleasar aus Worms, den Verfasser des יחוסי התנאים והאמוראים, R. Bachia b. Ascher, den Verfasser des wohlbekannten Commentars zum Pentateuch, und R. Simon Duran. Der Jalkut Machiri zu den Psalmen giebt auch mehrere Sätze, die nur in der Agadath Schir ha-Schirim zu finden sind. Herr Buber, der eine Abschrift dieses Manuscriptes besitzt, hat zum Nachtheil seiner Leser trotzdem keinen Gebrauch davon gemacht. Auch den Commentar des R. Moses Tabun zum Hohen Liede scheint Herr Buber sich nur flüchtig angesehen zu haben. Sonst hätte er doch auf die interessante Thatsache aufmerksam machen müssen, dass dieser Commentar so manche Stelle aus dem Bereschith Rabbah giebt, die nur in der Agadath Schir ha-Schirim und im Chasitha so vorkommt. Wahrscheinlich ist der בראשית רבתי von R. Moses ha-Darschan gemeint. In der Beschreibung des Ms. (Mabo IX) unterlässt es Herr Buber zu erwähnen, dass ich die Agadath Schir ha-Schirim in der Jewish Quarterley Review und den Seder Olam Suta in der Monatsschrift für October 1894 bereits abgedruckt habe. Dafür hatte Herr Buber freilich seine Gründe. Warum aber wies Herr Buber nicht wenigstens auf Zunzens Gottesdienstliche Vorträge (2. Aufl., S. 277 Anm. i) hin, der zuerst auf diese Midraschim-Sammlung aufmerksam machte, wenn er auch ihre Bedeutung nicht hoch anschlug? In der Beschreibung des Midrasch Ruth wäre es nöthig gewesen, auf Ozar Nechmad I, S. 10 hinzuweisen, wo es heisst, dass Reggio ebenfalls ein Ms. von מדרש רות אחר besessen habe, während in der Besprechung des Midrasch Echah Brüll's Name nicht hätte unerwähnt bleiben dürfen, dessen Jahrbücher (VI 100 und VII 278) Herr Buber bei Niederschreibung von § 13 von p. XVII des Mabo wahrscheinlich benutzt hat.

Noch schlimmer womöglich steht es mit Herrn Buber's Bearbeitung des Textes. Wie die meisten Aschkenasim schreibt auch unser Copist fast immer plene wie מיכאן, תחילה, מימה, עיצה, אילו, שיני. Herr Buber giebt die gewöhnliche Orthographie, ohne auch nur mit einem Worte auf die von ihm vorgenommene Veränderung aufmerksam zu machen. So schreibt auch unser Copist הגיהה und ליושבת, wofür Herr Buber להשבת und הגאה giebt, wodurch die Individualität des Ms. für den Leser ganz verloren geht. Herr Buber geht aber noch weiter und nimmt Correcturen im Texte vor, ohne dieselben etwa durch Klammern anzudeuten, oder in den Noten darauf hinzuweisen. Dieselben werden in der Agadath Schir ha-Schirim allein etwa auf 100 sich belaufen. Hier nur ein paar Beispiele:

S. 4, Z. 10 (von unten) schreibt B. הכני für יהרג. Das. Z. 5 hat das Ms. ודוא מותמין, was freilich ואין מותמין beissen muss. B. lässt das ודוא weg und schreibt ומותמין. S. 7, Z. 14 (von oben) nach dem Worte ישראל hat sowohl das Ms. wie auch Jalkut Machiri ציון שמות אלו, die Buber weglässt. S. 8, Z. 14 (von oben) hat das Ms. nach חנון רחום die Worte נפרש של הק׳בה, die um so wichtiger sind, da sie zeigen, dass alle die Citatenbeweise, die auf die verschiedenen Siebzig-Gruppen folgen, späteren Ursprunges sind. Buber lässt die Worte aus. S. 9, Z. 9 (von oben) nach נתנה hat das Ms. eine Deraschah שיר חדש . . . ד״א שהש, die 4 Zeilen einnimmt (Vgl. Edit S. Schechter, Z. 203—206) die Buber weglässt. S. 10, Z. 3 (von unten) lässt Buber das ד״א vor לריח aus. S. 11, Z. 11 (von unten) hat das Ms. nach dem Worte מסבר eine Deraschah ד״א . . . ממך, die 3 Zeilen einnimmt. (Ed. Sch., Z. 284—86), die ebenfalls Buber weglässt. Warum Buber die Ordnung des Ms., das die Deraschah מסבנין (Z. 3) nach der von מי שמשכונו (Z. 2) hat, umgestellt, ist ebenfalls nicht klar. S. 13, Z. 5 (von oben) nach הויתים hat das Ms. eine Deraschah ד״א ננילה . . . בראשם, die 3 Zeilen einnimmt (Ed. Sch. Z. 338—340) und die auch durch Jalkut Schimoni 176b verbürgt ist, die aber Buber weglässt. S. 16, Z. 2 und 3 (von oben) lesen die Ms. ד״א עד שהשכינה בשמי מרום כבר הקיף [התנן] את הר סיני. Vergl. Chasita I 12, § 2. Buber giebt hier die Lesart נתנה רשות להפרש מן האומות ohne weitere Begründung. S. 27 nach dem צורים in Z. 8 (von oben) lässt Buber eine Derascha von 4 Zeilen weg. יונתי . . . האלהים (cf. Sch., Z. 889—92). Damit dies dem Leser nicht auffalle, lässt Buber das ד״א vor יונתי in Z. 9 fort, wie auch in Z. 16 vor בחנוי. S. 32, Z. 11 (von oben) ist אהליאב die richtige Lesart, wie dies durch den Paitan R. Judah (b. Menachem?) bezeugt wird. S. 38, Z. 6 (v. o.) hat das Ms. nach נסכים einen leeren Raum, der durch Punkte angezeigt wird, worauf die Worte בטנך שרימת חיטין סוגה בשושנים folgen. Buber, der wie in so mancher anderen Stelle auch hier den leeren Raum in dem Ms. nicht andeutet, lässt hier die eben gegebenen biblischen Worte weg. Diese aber zeigen uns an, dass hier eine Deraschah zu dem 2. Theil des Verses fehlt, die durch Ms. 621 zu ergänzen ist. Andererseits zeigt Buber in Z. 12 v. u. auf S. 36 nach כלב durch Punkte eine Lücke im Ms. an. Thatsächlich aber hat das Ms. hier die Worte סם תמם שממה, die freilich sinnlos sind, die aber auf die Emendation סר צלם שמעו führen, wie es auch im Ms. 621 zu finden ist.

Eine andere Unterlassungsünde, die Herr Buber gegen diesen Text beging, besteht darin, dass er, von dem obenerwähnten Cod. de Rossi 621 keinen Gebrauch gemacht hat. Dieser Codex enthält neben anderen kleineren Midraschim auch Fragmente von unserer Agadath Schir ha-Schirim, die etwa zwei Drittel desselben ausmachen. Diese Fragmente geben nicht nur unzählige bessere Lesarten, sondern bieten auch, wie es aus meinen Corrections and Notes zu ersehen ist, ganze Deraschoth, die in Ms. 541 vermisst werden. Herr Buber kann nicht einmal vorgeben, dass er dieses Ms. nicht gekannt hätte, da er auf dasselbe in seinem Mabo zum Midrasch Mischle mit den Worten hinwies כמן דף ו עד דף ט מאמרים קטועים מן מדרש שה״ש והם מדרשים אחרים מאשר הוא לפנינו במדרש שה״ש . . ומתחיל נזכירה דיוריך זה היה משה מה הדר הוה מושך חלב כך היה משה מושך חכמה וכו׳. Vergl. Herrn Buber's Edition S. 13, Z. 17 (von oben.)

Endlich ein Wort über die Anmerkungen des Herausgebers. Dass bei einem fremdartigen Werke, wie es die Agadath Schir ha-Schirim ist, eine möglichst vollständige Parallelstellenangabe, die vorzüglichste Pflicht des Herausgebers ist, brauchen wir kaum zu sagen. Diese Pflicht jedoch hat Herr Buber in erstaunlicher Weise ausser Acht gelassen. Hier

nur einige Beispiele. S. 4, haben wir die Stelle ומנין שחכמה שקולה וכו'. Buber in Anm. 18 weist auf Aboth und Jadajim hin. Die wirkliche Quelle ist aber Midrasch Mischle (Anfang). S. 5, Anm. 24 weist Buber auf Recanate פ' בהעלתך (§ 7) hin. Die Stelle wird aber dort aus ערכין und Tanchuma (פ' בהעלתך § 7) citirt, nicht aus מדרש שה"ש. In Anm. 24 hätte Buber auf Zunzens „Gottesdienstliche Vorträge", S. 273, Anm. h. und auf Salfeld S. 137 hinweisen müssen, die viele Rischonim aufführen, die die שבעים שמות kannten. Anm. 29, S. 8 meint Buber wahrscheinlich מפרי דברים. Anm. 34, S. 9 weist Buber auf Chasitha und Tanchuma hin. Die einzige wirkliche Parallelstelle ist aber nur in dem von Buber selbst edirten Midrasch Agada S. 170, wo die Stelle wahrscheinlich aus dem Jelamdenu herrührt. Das. Z. 10 v. u. im Texte haben wir ששתי שירות אמרו מלאכי השרת וכו', zu der Buber keine Parallelen giebt. Die Quelle ist aber in Tosephta Sotah 6 zu finden, vergl. Sotah 30a und Tosaphoth daselbst. S. 11 haben wir die befremdende Deraschah von ר' חדקא. Buber in Anm. 51 weist auf Jalkut hin. Die ganze Stelle aber kommt im פרק ר' יאשיה vor (Jellinek's Beth Hammidrasch V, S. 112 und 113). Die Parallele ist um so wichtiger, da sie auf die Verwandtschaft unserer Agadah mit den messianischen Midraschim aus der späteren Zeit hinweist, denen der פרק ר' יאשיה angehört. Die Stelle wird übrigens unter anderen auch von dem יחוסי תנאים ואמוראים citirt. (Siehe Ozar Nechmad II, 31). S. 14, Z. 13, v. u. משל למלך וכו'. Hier bietet Recanate פ' בלק bessere Lesarten. Zu der darauf folgenden Stelle, wo verschiedene Zeitrechnungen angegeben werden, weiss Buber in Anm. 80 nichts weiter zu sagen, als dass המאמר צריך ביאור, ohne den Leser auch nur auf Mechilta 61 a u. b und Seder Olam XXX hinzuweisen, die wenigstens theilweise Parallelen darbieten, und die zur Emendirung unseres Textes so manchen nützlichen Wink geben. Für das sinnlose הקברות glaube ich nach MH. השמרות corrigiren zu müssen. S. 20, Z. 18 v. o. ר' יונתן אומ' העושה מצוה מדוחק וכו'. Hier hätte Buber wenigstens auf seinen Mabo zum Tanchuma p. 62b hinweisen müssen, wo er eine ähnliche Stelle aus einem Tanchuma-Ms. in Oxford giebt. Die Wichtigkeit dieser Stelle besteht darin, dass sie uns einen Fingerzeug giebt, wo die Quelle dieser langen Zedakah-Pesikta, die etwa 7 Seiten einnimmt, zu suchen wäre. Wie es aus den Auszügen, die ich in meinen Corrections and Notes aus Mss. gebe, ersichtlich ist, ist dieselbe wahrscheinlich in dem Jelamdenu zu finden, den unser Midrasch vielfach benutzt hat. S. 25, Z. 4 (von unten) hat das Ms. לו מנים (anstatt לו ממב), wofür freilich מאונם zu lesen ist. S. 26 Anfang ראי למה נמשלו hätte Buber wenigstens auf die von ihm edirte Pesikta, p. 119 hinweisen müssen. Die Parallele zeigt auch die Art, in welcher der Redactor unserer Agadah ältere Midraschim wiedergegeben. S. 27 Ende אחזו לנו שועלים וכו' hat eine Parallele im Midrasch Mischle XIX, wonach ומוסרו למיתה (anstatt ומיסרו) zu lesen ist. S. 36, § 9. Die Deraschah bezüglich der מרגלים hat eine gute Parallele im תנא דבי אליהו רבא XXIX, wonach für ומצת (in Z. 15 von unten) ונפת zu lesen ist. S. 38, Z. 12 v. u. דרי את אומר עלה שישק etc. Hier unterlässt es Buber wie in so mancher anderen Stelle, anzumerken, dass dieselbe schon von Raschi (1. Kön. XIV, 25) im Namen des מדרש שה"ש gegeben wird. Auf S. 37 Anfang שנכרתה ברית וכו' erwartet man einen Hinweis auf Torath Kohanim p. 112 c (ed. Weiss) womit der פירוש הרא"בד zu vergleichen ist. S. 40, Z. 8 (von unten) זה ירבעם בן נבט. Hier hätte Buber auf Targum zum Hohenliede VIII, 11 u. 12 hinweisen müssen. Ueberhaupt hat Buber nicht ein einziges Mal in seinen Bemerkungen zur Agadah Schir ha-Schirim das Targum citirt, das doch so manche dunkle Stelle hätte beleuchten können.

Herrn Buber's Unterlassungssünden sind durch das bisher Gegebene keineswegs erschöpft. Es würde uns nicht schwer fallen, die Liste derselben auf das Dreifache zu verlängern. Man vergesse auch nicht, dass wir uns meistens auf die Agadath Schir ha-Schirim beschränkt haben. Die gegebenen Beispiele werden aber genügen, um zu zeigen, dass wir es dies Mal mit einer Arbeit zu thun haben, die eines so ausserordentlich verdienstvollen Gelehrten, wie Buber einer ist, nicht würdig ist.

S. Schechter.

Kohut, Alexander. Discussions on Isaiah (ch. LII, 13 ff, and ch. LIII) from an unpublished manuscript of the sixteenth century, with preliminary notes on judaeo-polemic literature. New York, 1893. 33 u. (3) SS., 16.

Die vorliegende interessante Notiz aus dem schwer zugänglichen und darum nur selten betretenen Gebiet der jüdisch-polemischen Litteratur verdanken wir dem rastlosen Fleiss des der jüdischen Wissenschaft zu früh entrissenen Dr. Alex. Kohut. Sie fügt zu den zahlreichen von Neubauer (the fifth-third chapter of Isaia according to the Jewish interpreters) 1877 veröffentlichten Erläuterungen nach einer Handschrift, die aus dem Nachlass des Dr. Bettelheim in den Besitz des Verf. übergegangen war, eine bisher ungedruckte Erklärung zu der oft behandelten und nicht selten arg misshandelten Stelle Jes. 52, 13 ff. hinzu. Nach einer kurzen orientirenden Einleitung über die polemische Litteratur im Allgemeinen und über die bisherigen einschlägigen Veröffentlichungen theilt der Vf. Näheres über die HS. mit, der sein Commentar entnommen ist. Sie ist nach seinen eingehenden Untersuchungen mit keiner bisher bekannt gewordenen HS. identisch. Ihr Vf. lebte (vgl. S. 17) um das Jahr 1555. Die Abschrift ist wahrscheinlich in Holland am Ende des 17. oder Anfang des 18. Jahrhunderts angefertigt. S. 18 f. werden die Ueberschriften der 28 Capitel, in welche die Abhandlung zerfällt, mitgetheilt, Der Commentar zu Jes. 52, 13 f. findet sich in c. 12. Es folgt S. 19—31 eine Uebersetzung der Polemik über die betr. Prophetenstelle. Irgend bemerkenswerthe neue Ergebnisse werden dabei nicht zu Tage gefördert. — Interessant wäre es, wenn einmal die Schriften, die unter dem Namen כבוד אלהים (S. 15) erhalten sind (codd. de Rossi 75. Oxford 2175, Sem.-Bibl. Breslau 114, vgl. Berlin 74) und offenbar mit einander nicht ganz identisch sind, einer genauen Prüfung unterworfen würden.

M. Brann.

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1893 erschienenen Einzelschriften*).

II. Judaica. (Schluss.)

Ley, J. Historische Erklärung des 2. Theiles des Jesaia, Cap. 40—60, nach den Ergebnissen aus den babylonischen Keilinschriften, nebst

*) Die zahlreichen Besprechungen, die in den Text der vorl. Uebersicht eingeschaltet werden sollten, haben, damit wenigstens der Abdruck der Büchertitel im Schlussheft des laufenden Jahrgangs beendet werden könne, aus Mangel an Raum für den nächsten Jahrgang zurück gelegt werden müssen. Red.

einer Abhandlung über die Bedtg. des Knechtes Gottes. Marburg, Elwert, 1893. XII u. 160 SS., 8.

Lias, J. J. Principles of biblical criticism. Lond., Eyre, 1893, 268 SS., 8.

Lightfoot, Biblical essays. London, Macmillan, 1893, 456 SS., 8.

Löhr, Max. Die Klagelieder des Jeremia, übers. u. erklärt. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1893. XX. u. 26 SS., 8.

[Aus: „Handkommentar zum Alt. Testament. In Verb. mit anderen Fachgelehrten hrsg. v. W. Nowack. Abth. III: Die prophet. Bücher, Bd. 2, Thl. 2.]

Löwenmayer. 170 Verse aus dem Alten Testament zum Memoriren in der israelitischen Volksschule. Neumarkt in d. Ob.-Pfalz, Boegl, 1893, 15 SS., 8.

Luzzatto, S. D. Vgl. אגרות שד"ל.

Maass, M. Bibel und Koran, verglichen nach ihrem historisch ethischen Gehalte (Zeitsshr. f. wiss. Theol., 1893, p. 161—220).

Maclaren, A. The Psalms. Vol. I. Psalms 1—38. London, Hodder, 1893, 394 SS., 8.

— — — Vol. II: Psalms 39—89, ibid., 300 SS., 8.

Magnier. La question biblique et l'exégèse large. Critique de l'anglicanisme rationaliste sur l' inspiration. St. Amand, impr. St. Joseph, 1893, 127 SS., 8. [S. A. aus „Nouvelles Annales de philosophie catholique".]

Marx. Vgl. Freund.

Maybaum, S. Trauerrede an der Bahre des verewigten Docenten Herrn Dr. David Cassel. Berlin, 1893. 4. [Beilage zum elften Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums.]

Meige, H. Le Juif-errant à la Salpetrière. Étude sur certains névropathes voyageurs. Paris, L. Bateille, 1893, 64 SS., 8.

Meignan, Les prophètes d'Israël et le Messie depuis Salomon jusqu'à Daniel. Tours, impr. Mame, 1893, VII, 608 SS. 8°.

Merx, A. Idee und Grundlinien einer allgem. Geschichte der Mystik. Akad. Rede zum Geburtsf. des hochsel. Grossherz. Karl Friedrich am 22. Novbr. 1892 beim Vortrage des Jahresberichts u. der Verkündg. d. akad. Preise geb. Heidelberg, Petters, 1893, 62 SS., 14.

Meyer, J. B. Joshua and the land of Promise. London, Morgan, 1893, 180 SS, 8.

Mitchell, H. G. Amos: an essay in exegesis. Boston, W. J. Bartlett & Co., 1893, 209 SS., 12°.

Modona, L. Gli Ebrai et la scoperta dell' America. Cassal, G. Paul, 1893, 89 SS., 8.

Mühlau, Ferd. Vgl. liber Genesis.

Müller, D. H. Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli in den Kgl. Museen zu Berlin. Text in hebr. Umschrift, Uebers., Commentar, grammat. Abriss und Vocabular Wien, Hölder, 1893, 66 SS., und 1 Abbild. u. 1 Tab., 8.

[Aus „Wiener Ztschr. für Kunde des Morgenlandes".]

— Joël. Die Responsen des R. Meschullam, Sohn des R. Kalonymos. Berlin, Rosenthal, 1893, 4.

[Wissenschaftl. Beilage zum elften Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums.] [Besprechung folgt.]

— — Fest- und Gedenkreden, gehalten in dem Betsaale der Auerbachschen Waisenerziehungsanstalten in Berlin. Berlin, Ferd. Dämmler, 1893. 123 SS., 8. [Besprechung von Dr. Pinkuss oben S. 526.]

Münch, G. N. Die Zaraath (Lepra) der hebräischen Bibel. Einleitung

in die Geschichte des Aussatzes. Hamburg u. Leipzig, Leop. Voss, 1893, IV, 167 SS., 8°.

Nathan, S. P. Die Tonzeichen in der Bibel. Progr. d. Talmud-Thora-Realschule zu Hamburg. Hamburg. 1893, 42 SS., 4.

Nemirowitsch-Dantschenko. Israel in Waffen. Unter den Juden Daghistans. Leipzig, H. Roskoschny, 1893, 136 SS., 8.

Nestle, E. Marginalien und Materialien. Tübingen, J. J. Heckenhauer, 1893, IX, 94, 83, 35, 143, 27 SS., 8°.

— — Nigri, Böhm und Pellican. Ein Beitrag zur Anfangsgeschichte des hebr. Sprachstudiums in Dtschl. Tübingen, J. J. Heckenhauer, 1893, 35 SS. u. 39 Facsim.-SS., 8. [S. A. aus „Marginalien und Materialien".]

Neteler, D. B. Stellung der alttestamentl. Zeitrechnung in d. orientalischen Geschichte. 3. Untersuchung der Zeiträume der 70 Jahrwochen. 4. Untersuchung urgeschichtl. Zeitverhältnisse der Genesis. 5. Untersuchung der Zeitverhältnisse des babyl. Exils. Münster i. W., Theissing, 1893, 19 resp. 21 SS., 8.

Neubauer, A. Neue Mittheilungen über die Sage vom ewigen Juden. Leipzig, J. C. Hinrichs 1893, 24 SS. 8°.

Eine fleissige, zuverlässige Zusammenstellung aller seit dem Jahre 1884 zu der bekannten Schrift des Verfassers hinzugekommenen Ergänzungen und Berichtigungen aus neuem Quellenmaterial. Der Name Buttadeus für den ewigen Juden lässt sich bis in die Mitte des 13., Malchus dagegen nur bis zum 16. Jahrhundert zurückverfolgen.

D. Kaufmann.

Neustadt, Louis. Die letzte Vertreibung der Juden in Schlesien. Breslau, Th. Schatzky, 1893 23 SS., 8. [Besprechung folgt.]

Niebuhr, C. Geschichte des ebräischen Zeitalters. I. Bd. Berlin, Nauck, 1893, X, 378, SS., 8.

— Versuch einer Reconstruction des Deboraliedes. Berlin, Nauck, 1893, 48 SS., 8°.

Niese, B. Zur Chronologie des Josephus (Hermes Bd. XXVIII, S. 194—229).

Nikel, J. Der Monotheismus Israels in der vorexil. Zeit. (Progr.) Paderborn, Schöningh, 1893, 61 SS., 8°. [Besprechung folgt.]

Nowack, W. Vgl. Giesebrecht. Vgl. Löhr.

Oettli, S. Das Deuteronomium und die Bücher Josua und Richter mit 1 (farb.) Karte Palästinas. München, Bock, 1893, X und 302 SS., 8. [Aus: „Kurzgef. Commentar zu den hl. Schriften A. u. N. Testamentes sowie zu den Apokryphen". Herausgeg. v. H. Strack u. O. Zöckler.]

Oliphant, Mrs. Jerusalem the holy city its history and hope. 2d edit. London, Macmillan, 1893, 580 SS., 8°.

Orenstein, Moses. Vgl. השחר.

Pascheles, J. W. Illustr. israel. Volkskalender f. d. J. d. Welt 5654. 42. Jahrg. Prag, Pascheles, 1893, 174 SS., mit 1 Bildniss, 16.

Petermann, J. H. Vgl. Strack, H.

Philippson, L. Vgl. Allg. Ztg. d. Judenthums.

Philo. Deux traités de Philon (Quis rer. div. heres sit und De sacrificiis Abel et Cain) réédités d'après un papyrus du VIIe siècle environ par V. Scheil. Paris, Leroux, 1893.

[In: Mémoires publiés par les membres de la mission archéol. française au Caire, Tome IX fasc. 2]

Piepenbring, C. La religion des Hébreux à l'époque des Juges (Revue de l'hist. des religions 1893. p. 1—36).

Poertner, B. Die Autorität der deuterokanonischen Bücher des alten Testaments, nachgewiesen aus den Anschauungen des palästinensischen

und hellenistischen Judenthums. Münster, Aschendorffsche Buchh., 1893, 67 SS., 18.

Popper, L. M. Die Inschriften des alten Prager Judenfriedhofes, zum ersten Mal vollständig entziffert. Culturhistorisch und historisch bearbeitet von M. Popper, Hft. I. Frankf. a/M., Kauffmann 1893, 42 SS., 8. [Besprechung folgt.]

Pressel, W. Der Talmud vor dem Schwurgericht am Ende des 14. Jahrhunderts. Leipzig, Dörffling, 1893, 68 SS., 8.

Rabinowitz, P. Vgl. ס' דברי ימי ישראל.

Rahlin, Isaak. Vgl. ארבעה מאמרים.

Rahmer, M. Israelit. Wochenschrift. Eine allgem. Ztg. des Judenthums. Nebst Beilagen: Jüdisches Familienblatt u. jüdisches Literaturblatt, 24. Jahrg., Leipzig, Robert Friese, 1893, 4.

Regesta, regni Hierosolymitani (MXCVII—MCCXCI). Ed. Rhold Röhricht, Innsbruck, Wagner, 1893, IV u. 523 SS., 8.

Riech, H. L. Zur Genesis des Talmud. Der Talmud und die Römer. Culturhistor. Skizze. 2. Aufl. Wien, Braumüller, 1893, VIII, 136 SS., 8°.

Remy, N. Culturstudien über das Judenthum. Berlin, Carl Duncker, 1893, V u. 322 SS., 8.

Renan, Ernst. Gesch. d. Volkes Israel. Dtsch. von E. Schaelsky. Bd. II. Berlin, S. Cronbach, 1893. IV u. 511, SS., 18.

— Hist. du peuple d'Israël. Tome IV, Paris, Calman-Lévy, 1893, 407 SS., 8.

Reuss, W. Das alte Testament, übers., eingeleitet u. erläutert. Herausg. aus dem Nachl. des Vfs. von Erichson und Horst, Bd. III—V. Braunschweig, C. A. Schwetschke & Sohn, 1883.

[Bd. III: Die hl. Gesch. u. das Gesetz. Pentateuch u. Josua 589 SS. Bd. IV: Die Kirchenchronik von Jerusalem. Chronik Esra u. Nehemia 178 SS. — Bd. V: Die hebr. Poesie, der Psalter, die Klaglieder und das Hohelied 395 SS., 8.]

Riehm, E. C. A. Handwörterbuch des biblischen Alterthums f. gebildete Bibelleser. 2. Aufl. besorgt von F. Baethgen. Bielefeld, Velhagen und Klasing, 1893, 8 Lieff. S. 1—640, 8

Röhricht, Rhold. Vgl. Regesta regni Hierosol.

Rösel, Georg. Juden- und Christenverfolgung bis in die ersten Jahrhunderte des Mittelalters. Münster, A. Russel, 1893, 88 SS., 8.

— Luther u. die Juden. Ein Beitrag zu der Frage: hat die Reformation gegen Juda Toleranz geübt? Münster, A. Russel, 1893, 40 SS., 8.

Rosenthal, Herm. Das Lied der Lieder. Aus dem hebr. Urtext in neue dtsch. Reime gebracht. New York, intern. News Company, 1893, 30, u. Musikbeilage 8 SS., 16.

— Worte des Sammlers (Koheleth). Aus dem hebr. Urtext in neue dtsch. Reime gebr. 2. Aufl. Ebendas. 36 SS., 16.

Rothschild, Samson. Aus Vergangenheit u. Gegenwart der israelitischen Gem. Worms. Mainz, J. Wirth [1893], 29 SS., 8. Mit 4 Phototypien.

Rothstein, J. W. Das hohe Lied. Ein Vortrag nebst einer mit Anmerkungen versehenen Uebers. des hohen Liedes. Halle a./S. Mühlmann, 1893, IV u. 61 SS., 8.

Rubin, S. Heidenthum und Kabbala. Die kabbalistische Mystik ihrem Ursprung wie ihrem Wesen nach, gründlich aufgehellt und populär dargestellt. Wien, Bermann & Altmann, 1893, 114 SS., 8.

Rülf, J. Wissenschaft des Einheitsgedankens. System einer neuen Metaphysik. 2. Abth., 1. Buch: Wissenschaft der Krafteinheit (Dynamo-Monismus) 3 Thl. d. Systems der neuen Metaphysik, Leipzig, Friedrich, 1893, XVI u. 530 SS., 8.

Rupprecht, E. Die Anschauung der kritischen Schule Wellhausens vom Pentateuch. Leipzig, Deichert Nachf, 1893, 77 SS., 8°.

— Der Pseudodaniel u. Pseudojesaja der modernen Kritik vor dem Forum des christl. Glaubens, der Moral und der Wissenschaft. Leipzig, Deichert Nachf. 1893, IV, 86 SS., 8°.

Ryle, H. E. The books of Ezra and Nehemiah. With introduction, notes and maps. London, Cambridge Warehouse, 1893, 400 SS., 12°.

Saadia, al Fajjoûmi. Vgl. Derenbourg, J.

Sacerdote. Gustavo. I codici ebraici della Pia casa dei neofiti in Roma. Rome, impr. de l'Acad. dei Lincei, 1893, 41 SS, 14. [S. A aus „Memorie della Classe di Scienze morali, storiche et filologiche de la Reale Academia dei Lincei Bd. X, Th. V, 1].

Saphir, A The divine unity of Scripture. London, Hodder, 1893, 310 SS., 8°.

Sayce, A. H. An introduction to the books of Ezra, Nehemiah and Esther. 3rd ed., New York & Chicago, Fl. H. Revell Co., 1893, 144 SS., 12°.

Schaelsky, E. Vgl. Renan, E.

Schilling, J. Bibel-Studie über Psalm 71. Riga, 1893, 15 SS., 8.

Schlatter, A. Zur Topographie u. Geschichte Palästinas. Calw u. Stuttgart, Vereinsbuchh., 1893, VIII, 432 SS. 8°.

Schmilg, Jos. Vgl. ארבעה מאמרים.

Schöpfer. Al. Geschichte des Alten Testaments m. besond. Rücksicht auf das Verhältniss von Bibel u. Wissenschaft. 1. Halbbd. Brixen, Buchh. d. Kath. polit. Pressvereins, 1893, VIII, 240 SS., 8°.

Scholz, A. Zeit u. Ort der Entstehung der Bücher d. Alten Testamentes. Festrede Würzburg 1893. (Dresden, Hertz). 35 SS, 4°.

Schulte, A. Die koptische Uebersetzung der vier grossen Propheten, Münster i. W., Aschendorff, 1893, 91 SS., 8°.

Schwally, F. Idioticon des christlich palästinischen Aramäisch. Giessen, Ricker, 1893, XII, 134 SS., 8°.

Schwarz, A. Die dreifache Bestimmung des jüdischen Gotteshauses. Predigt. Karlsruhe, A. Bielefeld, 1893, 15 SS., 8.

— — Die Erleichterungen der Schammaiten und die Erschwerungen der Hilleliten. Ein Beitrag zur Entwickelungsgesch. der Halachah. Karlsruhe, J. Bielefelds Verlag, 1893, 110 SS., 8. [Besprechung von D. Feuchwang oben S. 370 ff.]

Sellin. Das Subject der altisrael. Religion (Neue kirchl. Zeitschr. 1893 p. 441—479).

Siegfried, C. u. Stade, B. Hebräisches Wörterbuch zum Alten Testament. Leipzig, Veit & Co. 1893, VIII, 978 SS., Lex.- 8°.

Siegfried, C. Vgl. ספר איוב. Vgl. Theologischer Jahresbericht.

Silberstein, L. Ueber den Ursprung der im Cod. Alexandrinus u. Vaticanus des III. Königsbuches der alexandrin. Uebersetzung überlieferten Textgestalt (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss., 1893 p. 1—75). [Bespr. folgt.]

Simon, Jos. Du sentiment de la nature chez les anciens Hébreux. Nîmes, Chastanier, 1893, 23 SS., 8.

Simon. Die rituelle Schriftmethode der Juden vom Standpunkt der Kritik und der Geschichte. Frankf. Kauffmann, 1893, 43 SS., 8.

Smend, S. Lehrbuch der alttestamentl. Religionsgeschichte, Freiburg i. B. J. C. B. Mohr, 1893, XIX u. 550 SS. 8.

Smith, R. P. Daniel: an exposition of the historical portion of the writings of the prophet Daniel. Cincinnati, Cranston & Curts, 1893, IV, 335 SS. 12°.

Sondheimer, H. Geschichtl. Religionsunterricht in 2 Abtheilungen. Abschn. I: Bibl.-Gesch. Religionsunterricht 11. Aufl. X und 120 SS.,

mit Abbildungen u. 1 Karte. Abschn. II: Jüd.-geschichtl. Religionsunterricht. 6 Aufl. VI u. 94 SS. mit 2 Karten im Text. Lahr, Schauenburg, 1893, 8.

Sopher, Mose. Vgl. חתם סופר.

Spitzer, Sam. Der Brief bei den alten Völkern, namentl. Hebräern, Römern und Griechen. Budapest, Sam. Markus, 1893, 48 SS., 8.

Spurgeon, C. H. Die Schatzkammer Davids. Eine Auslegung der Psalmen. In Verbind. mit mehreren Theologen deutsch bearb. von J. Millard. I. Halbbd. Bonn, Schergens, 1893, I. Heft 80 S., 8°.

Stade, B. Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft. 13. Jahrgang. Giessen, Ritter, 1893, IV u. 336 SS., 8.

Steinschneider, J. Einiges über R. Usque's „Trost Israels in seinen Trübsalen". Berlin, Bibliogr. Büreau, 1893, 8. [Aus Festschrift zum X. Stiftungsfest d. akad.. Vereins f. jüd. Gesch. und Lit. an der Kgl. Fried.-Wilh.-Universität zu Berlin.]

*Steinschneider, M. Jüdische Literatur in der Realencykl. von Ersch und Gruber, Bd. 27, engl. [v. Will. Spottiswoode] London 1857. Index der Autoren u. Personen, nach der engl. Uebers. mit einer Concordanz der Seitenzahlen des Originals; zugleich ein selbstständig zu benutzendes Verzeichniss von ungefähr 1600 jüd. Gelehrten unter Angabe von Zeit und Vaterland. Frankf. a. M., J. Kauffmann, 1893, IV u. 48 SS., 8. [Besprechung folgt.]

— Die hebr. Uebersetzungen des Mittelalters u. die Juden als Dolmetscher. Ein Beitrag zur Literaturgesch. des Mittelalters, meist nach handschriftl. Quellen. Gekrönte Preisschrift der Académie française. 2 Bde. XXXIV u. 1077 SS., Berlin, Bibliogr. Bureau, 1893, 8. [Bespr. folgt.]

Stern, Mor. Urkundl. Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden. Mit Benutzung des päpstlichen Geheimarchivs zu Rom. Heft I. Kiel, Selbstverlag, 1893, 192 SS., 8. [Besprechung folgt.]

Stier, G. Kurzgef. hebr. Grammatik f. Gymn. 2. Aufl. Halle, Strien, 1893, VIII u. 12 SS., 8.

Stockmeyer, O. Quelques pensées sur la vie du prophète Elie. Neuchâtel, A. Delachaux, 1893, 100 SS., 12°.

Strack, H. L. Die Juden, dürfen sie „Verbrecher von Religions wegen" genannt werden? Actenstücke, zugleich als ein Beitrag zur Kennzeichnung der Gerechtigkeitspflege in Preussen. Berlin, Weltson, 1893, 30 SS.; 18.

[Aus: „Schriften des „Institutum judaicum" No. 15.] [Bespr. folgt.]

— — Genesis, Exodus, Leviticus und Numeri ausgelegt. München, C. G. Beck, 1893, 1. u. 2. Lief. S. 1—304, 8.

[Aus: „Kurzgef. Comm. zu den hl. Schriften Alten u. Neuen Testaments, sowie zu den Apokryphen". A. Altes Testament, 1. Abth., 7.]

— Vgl. Oettli, S.

— Hebr. Gramm. mit Uebungsbuch. 5. Aufl., Berlin, Reuter & Reichard, 1893, XVI, 152 u. 104 SS., 8,

[Aus: Porta linguarum orientalium inchoavit H. Petermann, continuavit H. Strack Pars I.]

Strong, Ja. The students commentary: a complete hermeneutical manual on the Book of Ecclesiastes. New York, Hunt & Eaton, 1893, 40, 144 SS., 8°.

Sulzbach, A. Die relig. und weltl. Poesie der Juden vom 7. bis zum 16. Jahrh. Trier, S. Meyer, 1893, V u. 216 SS., 8.

[Aus: „Winter und Wünsche, die jüd. Lit. seit Abschluss des Kanons".]